Bartomeu Melià

UNA NACIÓN DOS CULTURAS

Cuarta edición

CEPAG

Asunción
1 9 9 7

Primera edición: 1988
Segunda edición: 1990
Tercera edición: 1993 (reimpresión)
Cuarta edición: 1997 (reimpresión)

© Bartomeu Melià
Diseños gráficos y portada: Livio Abramo
Edición al cuidado de : Demetrio Núñez

Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch"
Calle Francisco Martín Barrios 2256
Casilla de Correo 1072
Asunción del Paraguay
Tel.: (021) 333 962; Fax: (595 21) 300 033

Distribuidora Montoya S.J.
Calle Vice Pte. Sánchez 612
Tel.: (595 21) 24 162; Fax: (595 21) 211 549

Hecho el depósito que marca la ley.
Derechos reservados conforme a la ley

Impreso en el Paraguay
Printed in Paraguay

A los estudiantes paraguayos
que buscan en estos tiempos
la memoria de su futuro

Advertencia preliminar

Son los aquí reunidos, nueve ensayos sobre el Paraguay, la mayoría de los cuales apareciera en ACCION, revista paraguaya de reflexión y diálogo, entre los años 1969 y 1976.

En su tiempo tuvieron —puedo decir honrada y sinceramente— buena aceptación y, si hoy mantienen cierta actualidad, sería debido a que representan un modo de sentir y una forma de comprender el Paraguay, más que una opinión decidida sobre tal o cual asunto. A través de estos trabajos yo mismo me trabajaba interiormente para construir mi propia memoria del Paraguay, sin la cual no hubiera podido vivir aquí. Algunos de estos textos fueron recibidos por ciertos lectores como denuncia y hasta utilizados para fines políticos inmediatos. De hecho, lo que hoy veo en ellos es más bien una utopía, que la historia siempre está pronta para sugerirnos, pero que ella misma devora antes de que tome cuerpo.

Se imponen también dos palabras sobre el término **nación,** *que figura en el título y que proviene de uno de los ensayos transcritos. Se trata de la nación paraguaya, como realidad histórica que nace con la colonia, pero que no excluye a otras naciones indígenas que hoy conviven con ella en este país, naciones hoy horrorosamente llamadas de parcialidades, o grupos, o etnias, o no se qué, pero cuya identidad supera esas mezquindades de lenguaje y cuyo destino, pleno de atrevida esperanza, no es sino el espejo profético de nuestro propio destino.*

Si los textos aquí reunidos pueden ayudar a otros a organizar mejor sus propios conocimientos y sentimientos en este país, la presente edición no será del todo inútil.

La mayor novedad y originalidad de esta edición se la debemos al profesor Livio Abramo. Para cada capítulo ha creado una viñeta que, a mi modo de ver, anuncia, sintetiza y transfiere a un nivel de comprensión más alto y verdadero lo que el texto dice apenas con palabras. Es el modo de ser del arte que también dice la utopía.

El volumen se cierra con una orientación bibliográfica que pretende servir de introducción al estudio del Paraguay. La hemos elaborado junto con Demetrio Núñez, quien además se ha tomado el siempre ingrato trabajo de revisión y corrección de esta edición. Más aún, como ya había sucedido con la publicación de **El Guaraní conquistado y reducido**, *también ésta tiene su origen y se realiza gracias a su insistencia tan amable como pertinaz. Para él, pues, mi sincero agradecimiento.*

En Pedro Juan Caballero - Amambay,
a 9 de febrero de 1988

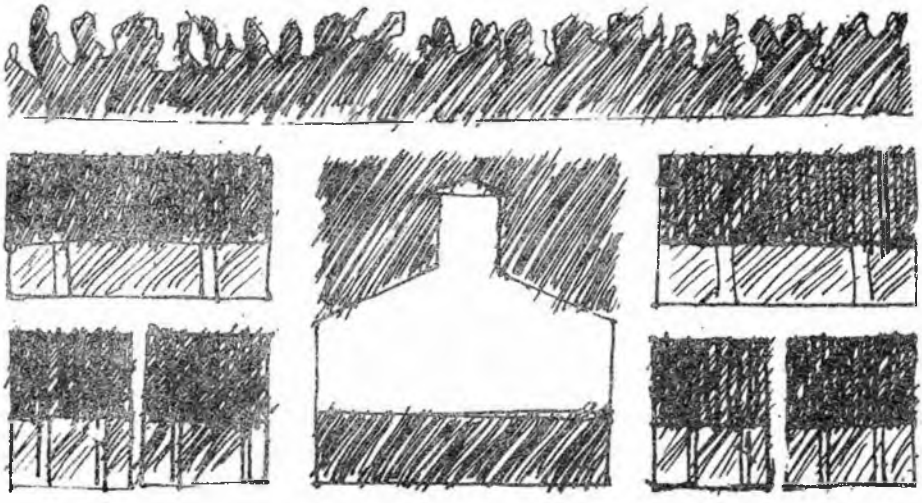
TEXTOS SOCIALES DE LA PRIMITIVA IGLESIA PARAGUAYA

Acción 2, junio 1969: 3-6; 3, agosto 1969: 4-9. Asunción.

"La toma de conciencia del presente se toma hacia el pasado. Al examinarlo, la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad y expresa su reconocimiento a cuantos han trazado los surcos del Evangelio, aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente indígenas, del continente..." (Documentos finales de Medellín. Introd. 2). Históricamente la Iglesia paraguaya ha estado cerca, muy cerca, de los oprimidos, de los pobres, de los indígenas; denuncia de injusticias, presión moral, cambio efectivo de ciertas estructuras sociales... Pero, leamos los textos, algunos de ellos inéditos hasta hoy.

No debemos negar a los indios...

En 1603 fue convocado por el obispo del Paraguay, Fray Martín Ignacio de Loyola, el primer sínodo que tuvo lugar en Asunción (1). La finalidad principal de este sínodo era la de concretar y adaptar a la realidad del Paraguay y Río de la Plata lo ordenado por el Concilio Provincial de Lima de 1583. Reunidos en



el primer sínodo de Asunción se encontraron grandes nombres de nuestra historia colonial; Hernandarias de Saavedra, fray Luis de Bolaños, Padre Roque González de Santa Cruz, capitanes Andrés Lobato de Godoy, Tomás de Garay, Francisco González de Santa Cruz, Hernando de Mendoza, Diego Ponce de León... Los grandes problemas que se abordaban en este sínodo eran eminentemente pastorales: la doctrina y modo de enseñarla, los sacramentos y modo de administrarlos, la reforma de las costumbres. Pero dentro de esta misma perspectiva pastoral, el sínodo tiene que denunciar numerosas injusticias sociales que impiden que el indígena pueda encontrar en el cristianismo su verdadera liberación. Repetidas son las alusiones que el sínodo hace al sistema injusto de las encomiendas, que mantenía al indio en una esclavitud real.

> *Ordenamos y mandamos que los muchachos y muchachas menores de catorce años, que están reservados de los trabajos según derecho y ordenanzas de estas provincias, tengan doctrina, dos horas cada día...(1ª parte, const. 5ª).*
>
> *Para que los indios adultos que no saben la doctrina cristiana entren en ella con más estima y mejor principio... sean reservados tres días de todo trabajo y gasten aquel tiempo en prepararse y en aprender lo más necesario de la doctrina, dejándoles tiempo suficiente para que acudan a lo que hubieren menester para su sustento, y las mujeres para servir a sus maridos, y el poblero o encomendero que lo impidiese sea castigado por ello en pena pecuniaria (1ª parte, const. 6ª).*
>
> *Porque hay muchos indios cristianos en estas provincias que no pueden ser enseñados, unos por estar en partes muy incómodas y peligrosas para poder ser visitados por los curas, otros por estar muy repartidos y divididos en diversos lugares por sus encomenderos, porque con esto pretenden sus particulares intereses, pedimos y suplicamos al muy ilustre gobernador los mandase reducir a partes cómodas para ser doctrinados, pues el bien espiritual ha de ser preferido a todo interés terreno... (1ª parte, const. 7ª).*
>
> *Hay gran descuido y desorden en muchas partes de este nuestro obispado en hacer trabajar a los indios e indias en los días que la santa*

(1) De este sínodo, inédito hasta hoy, hemos encontrado una copia auténtica que se envió a España en 1622: Archivo General de Indias (Sevilla), Charcas 128. *Traslado de las Constituciones sinodales hechas por el R.mo señor don fr. Martín Ignacio de Loyola, obispo que fue de estas provincias del Paraguay y Río de la Plata, en esta ciudad de la Asunción, en el año de 1603.* 19 folios. En la transcripción de estos textos hemos modernizado la ortografía. Cfr. Mateos 1969: 334-359.

madre Iglesia ha determinado para el culto divino... por lo cual ordenamos que ninguna persona mande a sus indios e indias en días de fiesta cortar caña ni ir por leña ni lavar paños ni hacer otros oficios... (1ª parte, const. 13ª).

Este sínodo, al tratar en la 2ª parte de la administración de los sacramentos, afirma categóricamente el principio evangélico de la igualdad de las personas ante Dios y denuncia la falta de conciencia de los encomenderos que se sirven de los indios, pero no los tratan como personas.

No debemos negar a los indios lo que Jesucristo, nuestro bien, instituyó también para ellos con entrañas de inmenso amor, pues cerca de Dios no hay acepción de personas y no desprecia su Magestad el corazón contrito y humillado y así ordenamos y mandamos que se dé el viático a los indios... (2ª parte, const. 7ª).

Muchas veces se verifica en algunos encomenderos (con mucho dolor nuestro) lo que dice el Apóstol san Pablo, los que no tienen cuidado de su familia son peores que infieles; que si en alguna cosa su descuido se debe más sentir, es que a la hora de la muerte se descuidan de sus enfermos, que mueren en su servicio... pues, por el poco regalo que estos indios tienen, en pequeña enfermedad se mueren... y amonestamos por reverencia de Dios a todos los señores de indios tengan cuidado de ellos en sus enfermedades, tratándoles como a hijos de Dios y hermanos suyos... (2ª parte, const. 9ª).

Esta misma asamblea tuvo que enfrentarse con una serie de situaciones de la vida colonial que en sí son consideradas como situaciones de pecado; sólo confesores de gran solvencia recibirán licencias particulares para absolver tales estados y casos reservados.

... los estados que reservamos son mercaderes en grueso o pobre trato, encomenderos, caudillos de malocas, nuevos conquistadores y descubridores, pobleros [pobleros eran llamados los sustitutos o capataces del encomendero, quienes trataban directamente con los indios en los pueblos]; *los casos reservados son: primero, impedir matrimonios de indios; segundo, casarlos por fuerza; tercero, sacar las indias para hurtarlas a los que las tienen en depósito; cuarto, abrir cartas ajenas sin comisión de aquellos para quien van; quinto, consultar hechiceros o usar de hechizos; sexto, escribir libelos infamatorios, o ser autores en todo o en parte; séptimo, falsear escrituras; octavo, jurar falso en juicio... todos los cuales casos se entiende ser reservados para los españoles y no para los indios; porque aunque se ha prevenido de remedio para muchos abusos que hay en algunos de dichos casos*

reservados, no se ha hallado por otras vías, y por eso intentamos ahora este nuevo remedio, confiando en nuestro Señor que aprovechará (2ª parte, const. 10ª).

El sistema de las encomiendas era un atentado para la familia indígena, ya que, perteneciendo a veces el marido y la esposa indios a diferentes señores, la vida matrimonial era absolutamente imposible y el desorden moral era inevitable. La constitución 11ª es contra los que impiden o fuerzan los casamientos de los indios; la 12ª manda que duerman los indios casados con sus mujeres:

Procuren los encomenderos y encomenderas de indios que las indias hagan vida maridable con sus maridos, y no anden perdidas, ni les den ocasión para ello, porque los pecados, principalmente los adulterios, hacen miserables a los pueblos, como dice la santa Escritura; por lo cual mandamos que no los aparten por cualquier menudencia, al uno del otro, ocupándolos en cosas de poco interés, porque con esto se amanceban con otros y pierden el amor conyugal el uno al otro y así mismo les mandamos, que no encierren las chinas casadas para que duerman aparte de sus maridos, porque las han menester para que les sirvan en vestirles... (2ª parte, const. 12ª).

Para la reforma de las costumbres, un cambio de actitud de los encomenderos y pobleros era esencial y necesario.

Muchos pobleros hay que, pudiendo hacer gran servicio a Dios Nuestro Señor, haciendo entre los indios oficio de ángeles, por el contrario, viven como si fuesen demonios, siendo como dice el Apóstol san Pablo, causa para que el nombre de Dios sea blasfemado entre las gentes, a los cuales fuera mejor que les echara en el profundo del mar con una piedra de tahona al cuello que escandalizar a uno de estos pequeñuelos recién convertidos, con muchas crueldades, codicias y desenfrenamiento de carne, aunque sabemos que hay otros que viven con temor de Dios y dan buen ejemplo; pero, porque en los malos haya enmienda, ordenamos y mandamos y en nombre de Dios les requerimos que no se sirvan de indias mozas casadas ni solteras, ni llamen a las tales de noche a su casa, ni en otro tiempo a solas, y el poblero que se sirviere de india moza casada o soltera, como dicho es, sea castigado muy severamente... (3ª parte, const. 3ª).

No se puede quitar al indio su libertad

El mismo obispo, fray Martín Ignacio de Loyola, uno o dos años después, dio una **Instrucción para los confesores del Río de la Plata acerca de las cosas en las que suele haber más peligro y dificultad,** en la que por la vía de la presión

moral se enfrenta con las formas de esclavitud del indígena, que los encomenderos tendían a perpetuar e institucionalizar (2). En muchos de los párrafos de esta **Instrucción** una palabra se repite sin cesar: libertad.

> *4. Que los que han traído de sus repartimientos indias o muchachos o muchachas contra la voluntad de sus padres, parientes o cacique (aunque sean huérfanos) tienen obligación a los restituir a su tierra y cacique.*
>
> *5. Que los capitanes y gente de guerra que han sacado servicio por fuerza de pueblos de indios encomendados, o no encomendados, no habiendo los indios cometido delito que mereciese tal castigo de les quitar sus hijos y mujeres (aunque lo hayan hecho con orden del Gobernador) que los confesores los obliguen a que pongan en libertad al dicho servicio... y satisfagan al dicho agravio pasado con darles algunas cosas y pedirles perdón...*
>
> *6. Que los que han hecho venir a servir muchachos o viejos de menos o más edad de la que el Gobernador tiene señalada en sus ordenanzas están obligados a pagarles dicho servicio y a no traerles más de hoy en adelante.*
>
> *7. Que lo que se han servido de más número de indios de mita de los que el Gobernador hubiere justamente tasado, deben pagar a los indios...*
>
> *8. Que los que han comprado servicio robado de indios guaycurúes, payaguaes o charrúas, tienen obligación de hacer penitencia de ello y de la ocasión que han dado a los dichos robadores para perseverar en sus crueldades y guerras injustas, y a tratar a dicho servicio como a gente libre...*
>
> *9. Que el que vendió dicho servicio tiene obligación a rescatarlo y ponerlo en su libertad y hacer penitencia de su pecado.*
>
> *12. Que lo indios que llaman yanaconas* [que debían servir a sus amos de una manera permanente] *son tan libres como los de repartimiento, y así deben ser tratados como tales...*

---

(2) Esta **Instrucción** fue publicada en un libro, del que hoy se encuentran muy pocos ejemplares en el mundo: ORE Fray Luis Jerónimo, **Rituale, seu Manuale Peruanum et forma brevis administrandi apud Indos sacrosanta Baptismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Matrimonii et Extremae Unctionis Sacramenta...** Neapoli, 1607, pp. 412-415.

13. Que los Gobernadores no deben dar cédulas de yanaconas de manera que por ellas pierdan los indios algo de su libertad, sino que sirvan a sus amos como gente libre, en el modo ya dicho.

14. Que los indios que llaman yanaconas no se pueden dar en casamiento contra su voluntad, ni apartando hijos de padres, porque son libres, y no esclavos.

Ante esta libertad proclamada de derecho por el obispo cabe, sin embargo, preguntarse cuál fue la libertad efectiva de los indios, y si la denuncia y la presión moral que el obispo pretendía ejercer por medio de los confesores sobre la conciencia de los encomenderos llegaba realmente a un cambio real y efectivo en el sistema de las encomiendas. A juzgar por los acontecimientos de los años que siguieron, se diría que las recomendaciones del obispo no fueron escuchadas; el sistema de las encomiendas había entrado en un *statu quo* del que el mismo encomendero no podía salir. El problema de las encomiendas no era un problema moral, sino social, y solamente la aparición de una nueva sociedad podrá liberar efectivamente al indígena. En un caso de violencia institucionalizada como era la encomienda, los llamados a la conciencia y la denuncia de las injusticias podían representar para el indio un alivio y un mejor trato momentáneos, pero no una libertad efectiva.

Estos textos sociales de la primitiva Iglesia paraguaya muestran que la Iglesia no admitía la situación de pecado en que se desenvolvía parte del sistema colonial... pero su acción tenía que ser más radical. Y de hecho, como veremos, lo fue.

El sínodo de Asunción de 1603 y la **Instrucción para los confesores del Río de la Plata** pretendían despertar en los hombres una viva conciencia de justicia y defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos. Sin embargo, por un proceso infinitamente repetido en la historia de la Iglesia, según el cual los privilegiados de la cultura y del poder se valen de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva y activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias y retienen celosamente sus privilegios y los defienden empleando medios violentos, los mandatos de la primitiva Iglesia paraguaya y las instrucciones del obispo de Asunción se volvieron letra muerta. Años después, en 1620, se constataba que "aunque el señor obispo fray Martín Ignacio de Loyola mandó que no comprasen estos cautivos y ordenó a los confesores que no los absolviesen sin que primero les diesen libertad, con todo eso no aprovecha" (Cfr. Cortesão, en MCA I: 171), (3).

---

(3) De un "Informe de un jesuita sobre las ciudades del Paraguay y del Guayrá y de sus habitantes españoles, indios y mestizos", con fecha de diciembre 1620.

La Iglesia que quiere ser madre con todos, es puesta de tal manera en ridículo por algunos de sus hijos, que se convierte en escándalo para los más.

> *"Miran mucho como viven los españoles mayormente los que les predican el evangelio: paréceles muy bien la ley de Dios pero no los españoles, y nombrar español entre ellos no es sino nombrar un pirata ladrón, fornicario y adúltero, mentiroso y de camino aborrecen a los sacerdotes, no porque les parezca mal su doctrina, sino porque en entrando ellos, dicen que luego vienen tras ellos esta mala gente, de manera que los agravios e insolencias del español tienen infamada la ley de Dios y así en las nuevas entradas que hacemos la mayor dificultad que hallamos es la mala fama del español: y dicen que sea muy bien llegada a sus tierras la palabra de Dios, pero que se temen del español y que nosotros seamos sus espías" (MCA I: 168), (4).*

Un corazón rebelde e intransigente

La Iglesia paraguaya, confiada, esperaba una sana y justa respuesta por parte de aquellos encomenderos, al fin y al cabo, cristianos; al ordenar a los confesores que no absolviesen a aquellos señores que no querían devolver la libertad a los indios injustamente esclavizados, ponía de manifiesto que la injusticia ejercida sobre los indios era intolerable en un cristiano.

De hecho, la respuesta de los señores "cristianos" fue la de alejarse de los confesores que exigían la justicia o buscarse confesores contemporizadores.

---

(4) Hoy, la evangelización de los restos indígenas del Paraguay encontraría dificultades muy parecidas. "El párroco de Yhú, P. Jorge Brítez París, cuenta haber sugerido a un indio muy aculturado de la zona la conveniencia de hacerse bautizar. "Como no, pa'í (padre)", contestó el indio, "con tal que Ud. me regale un revólver y una caja de balas para pegarle un balazo a todo paraguayo que, después de haberme bautizado, se mofe de mí por *avá ñembo-karaí* (indio que se da aires de señor o cristiano)".

A Remigio Benítez, dirigente del grupo de Mbyá radicado en Zanja Pytã (Dpto. de Caaguazú), alguien abordóle el mismo tema en mi presencia.

"Sí, dejarme bautizar para que, cuando me vean pasar me señalen con el dedo y digan: ¡Mirad aquel *avá* [indio] imbécil que se da aires de civilizado *(oñembo-karaí)!* ¿Qué ganaron los de *Pa'ijhú y Karuperá* (extintas misiones de la Orden del Verbo Divino)? Los patrones les estafan igual que a nosotros; los obrajeros meten sus bueyes en sus chacras sin pedirles permiso y sin pagarles un céntimo de indemnización por los perjuicios que ocasionan; ningún *pa'í* (sacerdote) cuida de ellos cuando enferman, tampoco les defienden cuando los paraguayos les ultrajan... *Tekotevẽ ñande rovaiavy ñañe mongaraí uka haguã* (es necesario ser imbécil para dejarse bautizar") (Cadogan 1960: 147-148).

Pero no sólo la Iglesia, sino también el poder civil había declarado el servicio personal como un atentado contra el derecho humano y divino de los indios a su libertad. Son las famosas *"Ordenanzas"* que el Visitador D. Francisco de Alfaro publicó en octubre de 1611 y que tanto revuelo provocaron en el Paraguay. Este documento fue considerado por teólogos de Lima como que obligaba en conciencia, "so pena de pecado mortal... ya que es tan evidente y cierto que es pérfida y abominable cosa el tiránico servicio personal que tan impíamente se usa..." (Astrain 1913, IV: 665-66).

Los confesores que quisieron mantenerse en la línea de la justicia y obligaban a restituir la libertad a los indios notaron muy pronto que los "cristianos" no acudían a ellos: *"se ha advertido mucho que los que se han de confesar en salud huyen de los nuestros (habla el Provincial de los jesuitas) porque les aprietan a restituir los daños"* (CA I: 134).

Entre las actividades que los jesuitas tenían en el Colegio de Asunción, el Padre Provincial hace notar con cierto humor que *"se predica a los españoles y se les confiesa (aunque envueltos en sus muchos enredos no ocupan demasiado a los confesores)"* (CA I: 448), *(el fruto espiritual que los jesuitas conseguían con los indios) "les hacía llevar en paciencia, el poco fruto que con los españoles se ha hecho, por tener las conciencias agravadas por el servicio personal pasado y hacérseles muy duro el descargarlas y así han huído y huyen de los nuestros para este oficio y ministerio de las confesiones"* (CA II: 13).

El Beato Roque González de Santa Cruz, perfecto conocedor del medio asunceno y emparentado con las mejores familias de la ciudad, en una carta a su hermano, le dice:

> *"el estar en esta ceguedad tan grande los encomenderos es la causa de que no les quiere confesar gente que sabe y temerosa de Dios Nuestro Señor; y de mí digo que no confesaré a ninguno por cuanto tiene el mundo, porque han hecho el mal y aún reconocerlo no quieren, cuanto más restituir y enmendarse"* (Blanco 1929: 545), (5).

Una actitud tan clara y decidida frente a las injusticias análogas que padece la sociedad actual —los encomenderos de ayer son los prepotentes de hoy—, sería tachada fácilmente de intransigente, simplista, tal vez "subversiva del orden establecido".

---

(5) Ciertamente ésta no era una actitud solamente personal del Padre Roque González, sino que participaban de ella otros muchos jesuitas de diferentes ciudades, como Santiago de Chile y Córdoba del Tucumán (cfr. Cartas Anuas... Tomo XIX, p. 205, 405-6; Tomo XX, p. 9). Los jesuitas exigían "las restituciones a los indios (cosa muy ardua para los españoles, por lo cual evitan confesarse con los jesuitas)" Cartas Anuas... Tomo XIX, p. 442.

Voz de los que no tienen voz

"Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles..." (6) fue sentido ya como una exigencia evangélica en aquellos primeros tiempos de la colonia. El Paraguay tuvo también sus Bartolomés de Las Casas.

> *"Irala mandaba que trajesen indias, no tan solamente para sí pero aún para los que él quería: y de esta manera tornaron otra vez peor que de primero, a los perseguir y en tal manera que muchos indios quedaban cargados de hijos: y vístose tan trabajados, de puro pesar se morían, no solamente ellos, pero los hijos, que de muy niños caían en los fuegos, y como no tuviesen madres, allí se tostaban y quemaban, por no haber quien los sacase: a otros por no tener quien les diese de comer, dábanse a comer tierra, y así acababan... Querer decir y anunciar ésta las indias que se han traído a esta ciudad... sería nunca acabar: pero paréceme que serán cincuenta mil indias, antes más que menos: y ahora al presente estarán entre los cristianos quince mil, y todas las demás son muertas, las cuales mueren de los malos tratamientos y de mal honradas..."* (7).

Ante el servicio personal de los indios el primer Provincial de los jesuitas en el Paraguay levanta también su voz:

> *"Es general y común en estas tres gobernaciones el servicio personal que los españoles encomenderos y vecinos tienen de los indios que es servirse de ellos y de sus mujeres e hijos como de esclavos, sin que ellos tengan cosa propia... lo que los más les dan es algunas pocas tierras de las muchas que les tienen usurpadas... los tratan peor que a esclavos y aún que a bestias, quitándoles las mujeres e hijas y dándoles muchos palos si se quejan... Los inconvenientes que de este servicio personal se siguen no se pueden decir ni en mucho tiempo, ni en mucho papel..."* (CA I: 9), (8).

---

(6) **Documentos finales de Medellín**, 2, 23.

(7) Carta del sacerdote Martín González, fechada en la Asunción, 25 de junio de 1556, citada por Pablo Hernández, S.J., **Organización social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús**, vol. II. Barcelona, 1913, p. 125-6. Aunque se ha calificado con frecuencia de exagerada y calumniosa la denuncia que hace este sacerdote de la explotación del indio por parte del encomendero, y Barco de Centenera en su poema **La Argentina**, lo llama *clérigo idiota*, nosotros pensamos, dada la multitud de testimonios parecidos, que las denuncias de este sacerdote no carecen de valor real y si son algo exageradas, ello se debería a que no podía soportar que en nombre de la religión se oprimiera a los indios.

(8) El mismo había escrito ya antes una carta al rey en la que le expone cómo el servicio personal hace imposible a los indios el vivir como cristianos. Cfr. Pastells 1912, I: 183.

Se podría formar una antología de textos de denuncia contra la explotación que el encomendero hacía del indio del Paraguay, denuncia que muestra la lucha del sacerdote en favor de la libertad del indio.

> *"Los españoles y encomenderos están tan apoderados y señoreados de los indios, que no hay esclavitud ni cautiverio en Berbería ni en galeras de turcos, de más sujeción, porque desde que nacen hasta que mueren, padres, e hijos, hombres y mujeres, chicos y grandes sirven personalmente en granjerías exquisitísimas de los amos, sin alcanzar los pobres indios una camiseta que se vestir, ni a veces un puñado de maíz que comer, y así se van muriendo a grande priesa..."* (Astrain 1913, IV: 647).

La explotación del indio se presentaba ordinariamente bajo dos formas: se les quitaba la libertad natural o no se les pagaba el jornal. A veces el indio era moneda de juego.

> *"Estos dos pecados reinan setenta años ha, desde que se fundó esta tierra, en tanta codicia y agravio de indios, que los hacían esclavos y los daban, vendían y jugaban por moneda, poniendo a los indios junto a la mesa de juego y por moneda cada uno su indio, o uno ponía un indio y otro una moneda, contra la libertad del indio jugado, y llevábalo el que ganaba para tener un esclavo más..."* (Ibíd.: 648).

> *"estos indios los tenían los españoles en sus chacras o en el pueblo en sus casas con tan gran dominio sobre ellos que decían que eran suyos y como cosa suya los prestaban y daban a quien querían... si se huían iban tras ellos y los azotaban y aún ponían en grillos... no poseía esta gente tierra o heredad alguna, ni caballo ni gallina, que todo era de su amo; hasta los vestidos que tenían los quitaban y los daban a quien les parecía; tan grande era el dominio que adquiría un español sobre estos indios... de manera que para ser verdaderamente esclavos no faltaba sino herrarlos y venderlos a público pregón, pero en lo que es ventas paliadas hartas hacían"* (MCA I: 167).

La lista de textos de denuncia sería larga; ya lo notaba el Padre Antonio Ruiz de Montoya en su Conquista Espiritual:

> *"No es mi intento referir los agravios que comúnmente reciben los indios, porque sería recopilar muchos autores, y añadiendo lo que yo he visto, hacer muy gran volumen"* (Montoya 1892: 40).

Y efectivamente, lo que este misionero había visto en los yerbales clamaba al cielo:

"Tiene la labor de esta hierba consumidos muchos millares de indios; testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes, de indios, que lastima la vista el verlos, y quiebra el corazón saber que los más murieron gentiles, descarriados por aquellos montes en busca de sabandijas, sapos y culebras, y como aún de esto no hallan, beben mucha de aquella hierba de que se hinchan los pies, piernas y vientre, mostrando el rostro sólo los huesos, y la palidez la figura de la muerte. ¡Cuántos se han quedado muertos recostados sobre sus cargas, y sentir más el español no tener quien se la lleve, que la muerte del pobre indio! ¡Cuántos se comieron los tigres por aquellos montes! Un solo año pasaron de sesenta. Clamaron estas cosas al cielo... soy testigo que en la Provincia de Guairá el más ajustado encomendero se servía los seis meses de cada año de todos los indios que tenía encomendados, sin paga alguna, y los que no se ajustaban tanto los detenían diez y doce meses. Y si esto es así, como es verdad, ¿qué tiempo le queda a este desdichado para sustentar su mujer y criar sus hijos, que a veces suelen ser ajenos, engendrados en tan larga ausencia? (Montoya 1892: 35-38, cfr. Hernández 1913, II: 94-97; Astrain 1913, IV: 644-649; Pastells 1912, I: 207-208).

Durante largo tiempo esta denuncia fue en las ciudades paraguayas materia de los sermones.

"El Padre Diego González, fervoroso protector de los indios, contínuamente reprendió en sus sermones a los ciudadanos por ser hostiles ellos a la voluntad de Dios y a lo mandado por el Rey; deseaba de este modo librar estas almas de las garras del demonio y de sus enmarañadas cadenas, tarea más difícil aún porque no querían comprender este estado, aunque él publica y privadamente les deía la verdad, a buenas y a malas" (CA I: 280-81).

La denuncia cristiana no siempre es bien recibida por los mismos cristianos; la reacción contra los predicadores de la libertad de los indios no se hizo esperar.

Reacciones inevitables

La actitud que los Jesuitas habían tomado contra el servicio personal y el apoyo que en público y en privado dieron a las **"ordenanzas de Alfaro"** tuvieron como primera consecuencia el ser mal vistos por los españoles de la ciudad de Asunción.

"Llegó a tal punto la persecución que no sólo nos han negado las acostumbradas limosnas, sino que hasta han prohibido que nos ven-

dieran lo necesario en el mercado público... Con los españoles no tenemos que ver, ninguno de nuestros cuatro sacerdotes, porque están completamente hostiles a nosotros a causa de la esclavitud de los indios, practicada injustamente por ellos. Un coadjutor tan sólo enseña a los chicos a leer, escribir y también cantar; siendo estos niños hijos de aquellos españoles, retribuimos de este modo lo que contra nosotros hacen ellos... Nuestros predicadores incesantemente reprendieron desde el púlpito a los ciudadanos por no obedecer ellos a las leyes reales referentes a la libertad de los indios, y en consecuencia de esto de tal modo se exasperaron los ánimos de los ciudadanos contra los nuestros que todos tenían que refugiarse en una vecina casa de campo..." (CA I: 271-73; cfr. Astrain 1913, IV: 663-64).

"No es creíble el aborrecimiento y ojeriza que nos cobraron... siendo verdad que en ninguna cosa nos podíamos mostrar sus más verdaderos amigos que ayudándolos a salir del más infeliz y miserable estado que podrán tener de pecados tan graves y abominables como tener usurpado el trabajo y sudor de estos pobres, y lo que es más, la libertad..." (CA I: 149; cfr. CA II: 307).

Eran incluso mal vistos los que trataban con los jesuitas e ir a hablar con ellos era poco menos que un delito.

"Nadie había que quisiese acudir a nuestra casa, unos de temor de los otros por no ser aborrecidos, y una persona grave [es decir, una persona de importancia] que vino una vez a casa, entró por la iglesia como quien iba a rezar y no quiso salir por la portería, porque no se atrevía a salir por allí en público, por temor de los demás del pueblo; a esto se añadió el negarnos el comercio y venta de las cosas necesarias... (CA I: 151).

Cierto es que al cabo de un cierto tiempo, por los años de 1617, las cosas habían cambiado.

"La cosa de más tomo que ha sucedido este año (a mi parecer) es la mudanza de los corazones que nuestro Señor ha obrado en esta ciudad, porque de unos guijarros empedernidos contra nosotros, que no se oía otra cosa en esta ciudad sino murmuraciones de la Compañía, nos cargaban de oprobios, maldiciones, y como destruidores de su república nos deseaban ver fuera de ella (por este negro servicio personal) y en esto habían conspirado contra nosotros, los dos cabildos eclesiásticos y seglar... pero ya por la bondad de Dios los cabildos nos aman, y acuden a nuestra iglesia, lo cual también frecuenta el pueblo... todos desean confesarse en casa" (CA II: 124).

Las reducciones de indios guaraníes, respuesta estructural

La solución al problema del indígena no podía venir ni de la sola presión moral que el confesor podía intentar sobre su penitente ni de la denuncia social del predicador. Era el sistema mismo colonial el que anulaba todo intento de conversión individual de los encomenderos. Y el indígena, engañado muchas veces, no se fiaba ya de palabras. Había que encontrar una organización que asegurara al mismo tiempo la evangelización, la subsistencia de los grupos indígenas cristianos y la liberación de las encomiendas.

> *"Cuando los indios infieles se convierten la primera cosa que piden a los padres y condición que sacan y de que se les da palabra es que no han de servir a los españoles, sino al rey nuestro señor..."* (MCA I: 373).

Es un hecho que las reducciones de los jesuitas llegaron a tener una tal base socio-económica autónoma que daban la impresión de ser un Estado dentro del Estado. Al principio esta organización no estaba prevista; es absurdo pensar que los jesuitas llevaban en su mente un programa de planificación. Las reducciones son en realidad la respuesta social que el misionero estuvo obligado a dar a los problemas sucesivos de la evangelización de la nación guaraní dentro del contexto colonial. Las reducciones ya no son un texto social; son la realización, aunque todavía imperfecta, de un evangelio social.

Bibliografía

A G I
1622 **Archivo General de Indias** (Sevilla), *Charcas*, legajo 128; antes 74-6-47 (19 folios, más el de la portada). **Traslado de las Constituciones sinodales hechas por el R.mo señor fr. Martín Ignacio de Loyola, obispo que fue de estas provincias del Paraguay y Río de la Plata, en esta ciudad de la Asunción, en el año de 1603.**

ASTRAIN, Antonio
1902-25 **Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.** 7 vols. Madrid.

BLANCO, José María
1929 **Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhí.** Buenos Aires.

CADOGAN, León
1960 "En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guaira", **América Indígena**, XX, 2: 133-150. México.

CA - CARTAS ANUAS
1927-29 **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús** (vol. 1) (1609-1614); (vol. 2) (1615-1637). (Documentos para la historia argentina, tomos XIX-XX, Iglesia). Buenos Aires.

CORTESAO, Jaime
1951 **Manuscritos da Coleção de Angelis.**
I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). (Introdução, notas e glossário por...). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

HERNANDEZ, Pablo
1913 **Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.** 2 tomos. Barcelona.

MATEOS, Francisco
1969 "El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)", *Missionalia Hispanica*, XXVI, 78: 257-360. Madrid.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis
1951 **I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

MONTOYA, Antonio Ruiz de
1639 **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.** Madrid. (2a. ed. Bilbao, 1892).

ORE, Luis Jerónimo
1607 **Rituale, seu Manuale Peruanum, et forma brevis administrandi apud Indos sacrosanta Baptismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Matrimonii et Extremae Unctionis Sacramenta...** Neapoli.

PASTELLS, Pablo
1912-49 **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.** 9 vols. Madrid.

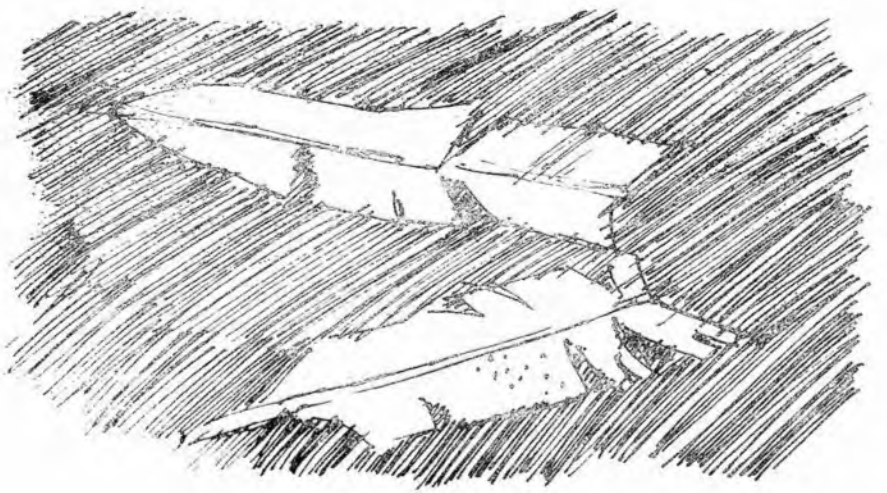
UN EXTRANJERO EN SU TIERRA: EL AVA-GUARANI

Acción 5, mayo 1970: 17-20. Asunción.

Usted ha llegado a Itakyry como ha podido, probablemente en un camión obrajero. Por esta noche Ud. se hospedará en el vasto hotel junto a la plaza, donde tienen para Ud. una habitación de señor, pero Ud. no piensa quedarse mucho tiempo en el pueblo, ya que quiere tomar contacto cuanto antes con los indígenas de la región.

Gracias a un buen amigo Ud. logrará que el cacique de uno de los grupos indígenas sea avisado y se presente sin tardanza. Le expresará el deseo que tiene de convivir unos días con ellos, el cacique aceptará, y ya están juntos atravesando la selva, esa masa verde en la que Ud. se zambulle como en un mar.

Llegados a la casa del cacique Ud. se sienta y observa. Empieza ese trabajo de etnólogo, que Ud. toma tan en serio, aunque sin saber exactamente en qué consiste. Ud. vino sólo para observar; Ud. quisiera estar ahí, como una cámara fotográfica o como una máquina grabadora; Ud. quisiera ser todo pasividad; Ud. quiere abrir los ojos y los oídos, y ser impresionado, sin más. Quiere estar presente y ausente a la vez: presente para registrar, ausente para no intervenir.



Y aquí empiezan las dificultades: estos indígenas, que Ud. y yo llamamos primitivos, son extremadamente sensibles. Ud. puede pasar desapercibido en medio de una multitud, pero en medio de la selva su presencia es un triste acontecimiento. Y Ud. se da cuenta que los indígenas adivinan y penetran lo que Ud. es en realidad: un espectador. Desde este momento comienza el drama del etnólogo, cuando percibe que ante su presencia los indígenas actúan como actores. Hoy por hoy esta dificultad nadie ha podido superarla definitivamente. Hay que resignarse...

Sin tierra en su tierra...

Los indígenas de Itakyry son de los denominados científicamente *avaguaraní* o *chiripá*, y, como ha observado exactamente el señor León Cadogan, en su artículo: "Cómo interpretan los chiripá (avá guaraní) la danza ritual", **Revista de Antropologia,** VII, 1-2, 1959 b: 66, "son los más "aparaguayados"; y nadie, efectivamente, juzgándolo por su indumentaria, comportamiento en presencia de extraños, manera de hablar guaraní, rasgos fisionómicos en la mayoría de los casos, diría que un chiripá fuese "indio" (Cadogan 1959 a: 8).

Cuando Ud. se levante a las cuatro o cinco de la mañana, le ofrecerán el mate caliente y verá desarrollarse delante de Ud. un ritmo de vida que se parece en mucho a la del campesino paraguayo alejado de los centros urbanos.

Con motivo de su llegada, el cacique ha hecho avisar a otros indígenas que se encuentran en la región, y especialmente a los *ñanderú*, padres espirituales de la comunidad, quienes por la función de cantores y dirigentes de las danzas rituales que desempeñan, son también llamados *oporaíva*. Las visitas se suceden como un rito; Ud. es recibido como portador de un mensaje, y la hospitalidad nunca puede cerrarse al mensajero.

Los niños juegan con sus juguetes de madera que figuran vacas y toros (se diría que en el sueño de un niño chiripá late un estanciero poseedor de innumerables reses).

En las manos de un joven chiripá la cera silvestre se convertirá en masa proteica de sucesivas formas: serpiente, coatí, mono y... avión. Y su extrañeza será grande al ver un avión en manos de un chiripá, y Ud. pregunta:

—*¿Quién hace los aviones?*
—Los paraguayos.
—*¿Y los guaraní no hacen aviones?*
—No. Los dioses no les han dicho cómo hacerlos.

—*¿Y a los paraguayos quién les enseñó?*

—Los americanos.

—*¿Y a los americanos, quién les enseñó?*

—Ellos tienen un cacique "guasú" que habla con los dioses, y éstos se lo dicen.

Y Ud. tiene la tentación de reír, y al mismo tiempo de indignarse, contra esta clase de "teología" tan poco primitiva.

Pero Ud. oirá sobre todo quejas, quejas referentes a las tierras. Aunque hay una reserva de tierras para ellos en Paso Cadena, ellos en su mayoría no quieren radicarse en dicha colonia, debido a dificultades con el cacique que allí reside, con los directores extranjeros de la "misión" y con la forma de vida que se les quiere imponer. Hoy los chiripá están en tierras que no son suyas, y de las que cualquier día pueden ser expulsados: en la tierra guaraní, ya no quedan tierras para los guaraníes.

Por los yerbales, a la danza...

El sábado Ud. participará en una de sus danzas rituales. El lugar de la danza está algo alejado, a dos leguas por lo menos de la última casa "paraguaya". Y Ud. se pone en camino a través de uno de los tristemente célebres yerbales; en un claro del monte ocho cruces marcan ocho muertes, y nadie sabe más. A su paso —es la hora de la siesta— una serpiente *kyryryó* se agita asustada, mientras un pájaro campana marca estridente las horas calientes de la tarde.

Antes de llegar Ud. ya está oyendo el ritmo tembloroso de las sonajas —*mbaracá*— y el monótono y profundo golpe de las gruesas cañas —*takuá*—. La oración y la danza ya han comenzado. Uno de los *ñanderú* está absorto en su oración danzada y casi no advierte su llegada.

Poco a poco van acudiendo los indígenas. El dueño de la casa los recibe, y ellos se sientan sobre los bancos que están alineados en la limpia explanada. En la enorme batea —*yvyrá ña' e*— está ya preparada la chicha —*kagüi*—, pero de momento cubierta con hojas de *mbery*.

La tarde alarga sus sombras y la luz se hace densa. Los *ñanderú* se turnan en la oración. Las mujeres acompañan con sus tacuaras. Los hombres se unen a la danza. Y la noche llega. Es la hora de destapar la chicha. Al llegar su turno una muchacha le ofrecerá la chicha en un pequeño porongo. Cada vez más se acrecienta el número de los participantes en la danza. En un intervalo un *ñanderú* exhorta a los suyos a permanecer fieles a sus tradiciones, a su modo de ser, a sus comidas.

La oración de los *ñanderú* le resultará probablemente bastante incomprensible, así como los pasos de danza que ejecuta. Y Ud. tendrá que volver muchas veces para descifrar el simbolismo que por ahora sólo adivina.

Mientras la danza prosigue debajo del techo de paja, Ud. advertirá que los más jóvenes, con los brazos entrelazados, los muchachos formando una fila y las muchachas otra, avanzan unos frente a otros, mientras entonan repetidas estrofas de saludo, y se separan para volverse a encontrar.

Una poesía lírica guaraní autóctona

Ud. se admirará de la extraordinaria densidad poética de estos estribillos, que los chiripá llaman *kotyú*. León Cadogan, en el artículo antes citado, anota: "Basándome en lo que dice Montoya (cotyhu, jecotyahá) y en el significado que para el chiripá encierra la palabra, lo traduciría por: saludo amistoso, saludo fraternal, saludo amoroso, según el caso" (1959 a: 23).

Ud. podrá anotarlos, pero lo que quede en el papel no reproducirá el encanto de la repetición ni la profunda nostalgia del tono ni la suave queja ni la exultación de la dicha por fin conseguida.

Ya me voy, ya me voy,
no me volverás a ver...

No llores, no llores, no llores,
que tu dicha ya pasó, ya pasó...

Triste estoy, triste estoy,
todo son palabras malas, lo que oigo...

Venimos para alegrarnos,
para alegrarnos venimos...

Por fin, por fin,
esta es la dicha...

Y Ud. llegará a obsesionarse por el balanceo de estas repeticiones, palabras hechas cuerpo.

Diferentes grupos han hecho fuego alrededor de la explanada, y allí están cuando descansan de la danza. Está cayendo una fuerte escarcha. Los niños duermen. Ud. también va a tenderse un rato y tal vez logre dormir un poco, a pesar de que ni las tacuaras ni las sonajas dejarán de oírse durante toda la noche.

A la salida del sol, ahí verá Ud. a un *ñanderú* solo en estado de oración. Todas las voces de la selva despiertan poco a poco. Y se sigue danzando.

A las ocho de la mañana Ud. inicia el camino de regreso. Cuando llegue a casa del cacique, el pájaro campana dará las once.

Avá es el hombre

Ud. se despide de los indígenas chiripá, que le han permitido esa gran aventura hacia el hombre, ese hombre que es tan profundamente humano, solamente humano. Pero que en contacto con el paraguayo se siente ridículo y rechazado. Alguien le dice que él también es paraguayo, pero el chiripá que le acompaña a Ud. de vuelta hasta Itakyry parece dudar ante esta afirmación. El es un *avá*, un hombre, pero el paraguayo da a esta palabra un sentido despectivo, de indio.

Alguien le robó hace tiempo sus tierras, y Ud. asiste hoy impotente al expolio de su alma. Y esto en un siglo que se dice tolerante, pero que arroja de sí lo que lleva el sello de una particularidad.

¿Pero, no fue Ud. a los chiripá como espectador? ¿O es que estos hombres le han confrontado consigo mismo, y le han juzgado, y le han obligado a tomar partido?

Ud. creía que iba a etnologuizar asépticamente y, sin pretenderlo, por suerte o por desgracia, Ud. vuelve un poco más humanizado.

En la tardecita-cita cantan los pájaros

Mi collar, mi collar
lo llevaste, pájaro,
mi collar lo llevaste, pájaro.

Vámonos, pues, sin rumbo,
dice el pájaro;
mientras va atardeciendo,
dice el pájaro;
de tardecita-cita, dice el pájaro;
vámonos, pues, sin rumbo, dice el pájaro.

Muchos hombres bailan,
¡qué ocurrencia, mi hermana!

Dirijámonos el saludo amoroso,
mis hermanas, doncellas sin tacha,
en los alrededores de la Casa Grande,
más allá de donde crece la Hierba Eterna.

Lloráis por las afueras de la Casa Grande,
lloráis por las flores del Uruku Eterno,
lloráis por la Palmera Eterna,
lloráis por las flores del Algodonero Eterno.

(*Kotyu* recogidos por León Cadogan,
"Cómo interpretan los Chiripá
(Avá guaraní) la danza ritual",
Revista de Antropologia, VII,
1-2 (1959 b: 86-87; 1959 a: 23-24).

Bibliografía

CADOGAN, León

1959 a **Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual.** Asunción: Artes Gráficas Zamphirópolos.

1959 b "Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual", **Revista de Antropologia, VII,** 1-2: 65-99. São Paulo.

CUANDO LOS YACARES SE COMEN LAS MARIPOSAS

Accion 8, noviembre 1970: 3-7. Asunción.

En el río Itaimbey, junto a Laurel, salen de noche los yacarés a comerse las mariposas. El yacaré, tronco de corteza dura y áspera, se acerca, abre la boca y engulle la mariposa, débil y florida.

Por la costa del Itaimbey, cerca de Laurel, salieron obrajeros y palmiteros a cazar guayakíes. Los acorralaron después de tres días y tres noches de persecución, hubo disparos, hubo matanza de guayakíes; unos niños guayakíes fueron tomados y... fueron piadosamente vendidos.

Y por la noche los yacarés, en el río Itaimbey, junto a Laurel, seguían comiendo mariposas...

El espejo roto

Hoy sabemos muy bien que el problema indígena no es un problema de los indios, sino el problema que los "civilizados" les hemos creado a los indios. Si

los indios tienen problemas de tierra, es porque los "civilizados" les hemos quitado las tierras; si tienen problemas de salud, es porque les hemos introducido enfermedades antes desconocidas por ellos; si tienen problemas del alcoholismo, es porque nosotros los "civilizados" les vendemos la caña (lo suficientemente barata para atraerlos y lo suficientemente cara para arruinarlos); si tienen problemas en su organización socio-económica, es porque nosotros los "civilizados" los hemos marginado y explotado... Y ahora, nosotros los "civilizados" no sabemos cómo solucionar el problema que les hemos creado; no sabemos y no queremos; no sabemos, porque somos profundamente ignorantes, soberbios y etnocentristas (es decir, pensamos que nuestra cultura es superior y única); y no queremos, porque somos profundamente egoístas, individualistas, mentirosos, y además prepotentes con los débiles; creemos que lo que acaba por imponerse es lo mejor, aunque lo impuesto sea la esclavitud y la servidumbre.

El indio está hoy destrozado y los pasos que le han llevado a esta situación degradante han sido fundamentalmente los siguientes: pérdida de sus tierras, explotación económica, desorganización socio-política, profanación de sus creencias religiosas, marginación psicológica.

La resultante de este proceso es realmente descorazonador: el indio no ha sido trans-culturado, sino des-culturado. El que era una persona, es ahora un "indio". Y por una ironía cruel, le echamos en cara al indio que ha degenerado, que ya no es lo que era, que no presenta una cultura bien desarrollada, eficaz, definida y diferente; le echamos en cara al indio de no ser suficientemente indio, de haber sido infiel a sí mismo.

El estado actual de los indios no es una acusación contra ellos, sino contra nosotros los "civilizados" que los hemos hecho así.

Pero, ¿no sabíamos todavía que quien siembra desprecio, recogerá depravación y/o resentimiento?

El hombre "occidental", individualista y egoísta, no entiende que una cultura como la de muchos indios del Paraguay forma un todo muy bien estructurado, como un juego de ajedrez, en el que no se puede mover una pieza sin que venga a crearse una nueva situación irreversible. Una sociedad primitiva presenta una situación global de gran consistencia, pero muy vulnerable frente a los choques de fuera. Como un espejo fácil de romper y la imagen única se reparte en mil añicos, que ya nunca más encontrarán su consistencia interna.

Es así como encontramos a tantos indios dispersos en la geografía paraguaya, vagabundos, enfermos, desvergonzados o atemorizados: son fragmen-

tos del espejo roto, y el espejo ya no volverá a reflejar una verdadera cultura, porque sus hombres han sido deshumanizados, aislados.

Y el indio se siente desgraciado: "... no había habido peor desgracia en la vida que pertenecer a la raza indígena de que emanamos, pues ya sea por nuestra poca expresión o por la suma indigencia en que vivimos, que nos hacen sufrir demasiado; y como ya no tenemos más fuerzas para tanto mal, nos hemos resignado a implorar protección..." Pero no todos tienen la misma conciencia que este cacique chiriguano de 1874 (citado en Susnik 1968, I: 7).

Y la tragedia indígena se apaga en el silencio de la muerte.

Estancieros, colonos y obrajeros

Cuando se intenta estudiar el problema indígena, es importante y necesario investigar cuál es o fue le proceso según el cual los indios han llegado a la situación en la que se encuentran. El punto de partida del proceso no siempre es el mismo. La reacción en cadena puede originarse en diferentes focos.

La primera etapa de la destrucción cultural, casi siempre la decisiva, suele ser la expropiación de las tierras que han habitado tradicionalmente los indios. En la mente de todos los Gobiernos que ha tenido el Paraguay, tierra de indios quiere decir tierra de nadie, y por tanto el Estado la vende o la regala a quien quiere; es así como se han formado ciertas compañías de explotación forestal, colonias de inmigrantes extranjeros, poblamientos de colonos nacionales y estancias. En todos estos casos el único que no tenía ningún derecho era el habitante secular de las tierras. "Son expulsados de las tierras que ocuparon sus mayores por siglos, para ir a ocupar otras, de donde vuelven a ser expulsados por los propietarios legales, convirtiéndose en verdaderos parias", decía, hace ya unos años, el Gral. de Brigada Ramón César Bejarano (1965: 40).

Uno se pregunta cómo es posible que se llegue a tales injusticias legalizadas. Nosotros los "civilizados" lo explicamos así: Las tierras que no tienen un propietario legal registrado pueden ser adjudicadas a quien ostente una personalidad jurídica; ahora bien, los indios no son propietarios legales registrados y hasta se duda de si son, desde el punto de vista jurídico, verdaderos ciudadanos paraguayos; en estas condiciones no pueden ostentar ningún derecho sobre las tierras que ocupan, aunque esta ocupación sea secular. Por otra parte, se considera que la economía indígena no es productiva y que las tierras en manos de cualquier otro dueño serán mejor explotadas. En realidad, los civilizados tenemos una mentalidad tan colonialista y conquistadora como hace unos siglos, cuando se descubrían nuevas tierras en América.

Sin embargo, estas justificaciones de los "civilizados" no aparecen tan claras en los indígenas que sufren la expoliación. Partiendo de esta dramática situación, el indio guaraní, por ejemplo, ha creado el mito de *Guairá*, que es una larga queja impotente. Dicen fundamentalmente así: "... nuestro divino dueño cortó la tierra que nos correspondía. Y estas tierras, los actuales habitantes, en cuanto tuvieron con qué comprarlas, nos las quitaron todas... Estaba Guairá, pero después de Guairá, aun lo que nos había dejado, lo quitaron íntegramente también. Y los jefes no tenemos ya poder... los paraguayos se creen con derecho sobre los mismos animales de la selva. Hasta nuestras propias trampas destrozan los paraguayos. Nosotros por temor, lo dejamos pasar. ¿Qué son esos indios? Podemos matarlos; matar un mbyá no es nada, es una zoncería, dicen todos ellos, y nos callamos. De las selvas que deberían pertenecernos, se han apoderado completamente los paraguayos... Esto yo no lo apruebo; no es bueno. No he de vivir como paraguayo. Para que en ninguna manera viva como paraguayo, los Buenos (dioses) me han hecho percibir sus voces, los Valerosos me han hablado... Esas cosas yo he de contar; para contarlas a sus dirigentes es que estoy hablando. ¿Qué dirán acaso los paraguayos, cómo responderán a lo que he dicho?" (1).

Los dueños de tierras donde hay indios suelen quejarse de que los indios son ladrones y no respetan la propiedad ajena. El abuso de los dueños intrusos llega a tal punto de crueldad que ya les es insoportable la presencia de los antiguos dueños, los indios, quienes ahora tienen que pedir permiso para atravesar sus propias tierras.

En realidad, los estancieros, los colonos extranjeros, los pobladores nacionales, los obrajeros y toda la nación tendría que instituir una semana de gratitud al indio, quien, cediendo día a día sus tierras, ha dado a unos la posibilidad de nuevos recursos económicos y a otros un suelo y una patria donde establecerse.

A no ser que desde nuestra mentalidad de conquistadores esto nos parezca una idea descabellada. Pero no está de más, en asunto que toca tan de cerca a los indios conocer un poco el punto de vista de los mismos indios.

Jefe y pobre

El indio, dislocado geográficamente, se encuentra disgregado socialmente y desorganizado políticamente.

---

(1) De un manuscrito del Sr. León Cadogan.

En ciertas parcialidades indígenas el jefe era fácil de distinguir: era el más pobre. Si tenía más y si recibía más, era para poder dar más; y daba hasta lo que le era más necesario. La chacra común satisfacía realmente a las necesidades de todos.

"Ahora todo ha cambiado —decía un indio mbyá—; nuestros caciques han aprendido de los paraguayos que mandar es cobrar de la plata de los suyos".

Así los caciques se multiplican hasta llegar a una completa anarquía y debilidad grupal que va en contra de los mismos indios.

Ciertas prácticas seguidas por organismos oficiales, que daban nombramiento de cacique a quien se acercaba a las autoridades paraguayas de Asunción, desembocaron en una proliferación de pequeños jefes que resultaron incontrolables para las autoridades paraguayas y fuente de discordia entre los mismos grupos indígenas. Esta práctica parece que ha sido abandonada, felizmente.

En momentos en que el sistema político "occidental" está en crisis podríamos ser un poco más cautos antes de querer integrar a los indígenas a nuestra sociedad tan poco democrática.

Socialmente, "civilizar" a los indios, significa en muchos casos convertirlos en el más bajo proletariado. Si civilizar significara realmente convertirlos en hombres cultos y bien pagados, en hombres de ciencia y financieros, en altos funcionarios, civilicemos en buena hora. Pero si civilizarlos es ponerles un simple machete en la mano o un hacha, pagarles mal, tenerlos a nuestras órdenes y prohibirles un sinnúmero de actividades, entonces dejémoslos en paz, y nos lo agradecerán.

Los intentos de asimilación social y política hechos de una manera indiscriminada y apresurada no sólo son humanamente reprobables, sino prácticamente contraproducentes. Una pequeña modificación en el sistema cultural de una sociedad primitiva —recordemos el juego de ajedrez— provoca una reacción en cadena cuyos alcances son casi siempre imprevisibles.

El padre José Seelwische, O.M.I., al preguntarse si *terminarán las culturas indígenas*, analiza algunos cambios revolucionarios en la vida social de los chulupíes. "Un cambio radical ocasionó el uso del dinero... Más trastornos causa aún el trabajo fuera del terreno de la tribu, sobre todo, cuando el hombre va solo y queda afuera por meses; mientras que su esposa con sus hijos y los ancianos lo esperan entre hambre y miseria, el hombre gasta su salario con caña y coca y cualquier cosa que se le ocurre... Prescindiendo del buen o mal uso que hace el hombre de su dinero, constatamos que el trabajo fuera del terreno de la

tribu va desarraigando a los individuos del suelo vital de su cultura. Lejos del control de la toldería, ya no se sienten obligados por las costumbres y reglas y leyes sociales cuyas vigilantes son las ancianas. A menudo se largan a una vida de vicio desenfrenado... La vida social, que antes era una esfera cerrada de trabajos y fiestas, una esfera relativamente protegida donde se vivía contento, hoy día está abierta hacia afuera... Los trabajos y las posesiones que antes constituían la base de su vida, las menosprecian. La tribu empobrece más y más" (Seelwische 1966: 241).

Es un hecho que hasta ahora la civilización occidental, en vez de otorgar a los indios una situación de miembros dignos y conscientes de la sociedad dominante, ha despojado a los indios de su identidad cultural para convertirlos en sujetos dependientes de los colonos, y en muchos casos sus esclavos.

Al final del siglo XVI, ya alguien notó que la actitud del colonizador era indigna: "Sin saber nada entramos por la espalda sin oírles ni entenderles y no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo" (Acosta 1954: 182).

Dios quiera que la caza de indios en el monte haya pasado definitivamente a la historia; pero la larga historia se repite.

Nuestro Padre último-último primero

Como un cerdo que se revuelca en un jardín es el profanador de religiones. "Pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas, que pudieran no poco aprovechar. Esto sucede de un celo necio, que sin saber, ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, ¿qué pueden saber ni entender?, los que han querido con buen modo informarse de ellos, han hallado muchas cosas dignas de consideración" (Ibíd.: 188).

Ciertas misiones cristianas entran entre los indios, y sin conocer y sin apreciar los valores religiosos de los indios pretenden "convertirlos". Parecen olvidar estos misioneros que el indio, perdidas las convicciones religiosas que son el fundamento de su visión del mundo y de las interrelaciones entre personas, será un individuo dividido y desposeído de sí mismo. Para hacer un cristiano no es de ninguna manera necesario fabricar antes un descreído. Por desgracia muchas misiones se reducen a escuelas de superstición, ya que no predican el cristianismo sino los gestos supersticiosos de una cultura occidental que se dice, sin razón, cristiana.

Las Iglesias deberían ante todo, antes que destruir las convicciones religiosas aborígenes, contribuir a dar al indio la confianza en sí mismo, a hacer de él un hombre, un hombre con toda su dignidad; y este hombre digno, de pie, recibirá la luz de Cristo más fácilmente que un hombre destrozado en sus convicciones profundas, temeroso ante sus nuevos amos.

Los Guaraní, por ejemplo, son un pueblo profundamente religioso, casi exclusivamente religioso. Sus largas danzas y oraciones que se prolongan durante toda la noche, y hasta durante días, son una intensa liturgia, que los "civilizados", apresurados y sin fe, apenas entendemos. "El que carece de entendimiento, el que posee mala ciencia, el que permite que su amor tome una doble dirección, aun aquellas cosas que no deberían enfurecerle le enfurecen...", nos diría un indio mbyá (Cadogan 1959: 91).

En muchos casos, socialmente hablando, cristianizarlos significó colonizarlos y someterlos. El resultado de muchas misiones ha sido el de agravar la des-culturización de los indios, y por tanto des-humanizarlos. Una vez convertidos, ¿gozarán los indios de la protección de la "moral cristiana"? ¿Entrarán en una sociedad de amor cristiano? Por desgracia, los cristianos que les rodean no conocen en la mayoría de los casos más que la moral de la fuerza. "Hay que ser imbécil —decía un dirigente mbyá— para dejarse bautizar" (Cadogan 1967: 280). En realidad la moral cristiana de quien pretende civilizarlos y asimilarlos no ha impedido que los indios sean robados, despreciados, destruidos culturalmente y hasta asesinados. Los indios nos temen con razón, aunque nos digamos cristianos.

Indios de museo

Frente a los indios y sus problemas, son muchas las opiniones, y muchas de ellas contradictorias. Decía un funcionario brasileño: "A veces la Iglesia da órdenes, luego vienen los protestantes y dicen que no es esa la manera y dan otras indicaciones. Interviene el Ejército; luego tenemos una declaración de unos cincuenta antropólogos que presentan aún otra manera de resolver el problema de los indios. Después, otra vez la Iglesia. Entre todos quieren ahorcarse y son los indios que sufren".

La intención de preservar a los indios como piezas de un museo viviente, a no ser para fines folklóricos (lo cual tiene a veces su justificación como en viejas aldeas de Europa), no es ni razonable ni posible. Toda sociedad, aun la más primitiva, ha evolucionado, ha tenido contactos, ha asimilado elementos culturales de otros grupos, ha luchado y a veces ha sido vencida. Pero los conflictos de los sociedades primitivas no solían alcanzar la fuerza impositiva de ahora.

Hoy una sociedad llamada moderna y civilizada tiene terribles medios para deshacer en espacio de unos treinta años cualquier cultura que no sea igualmente agresiva.

Antes una cultura podía adaptarse a los nuevos contactos sin necesidad de vaciarse de sí misma, sin traicionarse a sí misma. Lo importante sería que también ahora los indios llegaran a desarrollarse desarrollando sus propios elementos culturales. Habría que dejarles ser ellos mismos, sin obligarlos a permanecer en un tradicionalismo de museo, que podría ser espectacular para los turistas, pero que sería inaguantable para los mismos indios, y sin imponerles, por otro lado, una imitación servil de lo occidental, que no tiene razón de ser, a veces ni para los mismos occidentales.

Pluralismo cultural

El "civilizado" ha sabido crear problemas a los indios, pero probablemente no sabrá encontrar soluciones. Porque no es solución, que mientras toda nuestra sociedad se basa en verdadero canibalismo cultural y económico —nosotros los "civilizados" nos comemos unos a otros—, se envíe a unos cuantos hombres de buena voluntad (misioneros, filántropos, etnólogos y humanistas) que intenten calmar el mal; esto puede servir para darnos buena conciencia, pero no para solucionar los problemas.

"Sólo las soluciones que respeten el derecho que tienen las civilizaciones de disponer de sí mismos y que aseguren los medios para hacer respetar este derecho, están de acuerdo con la justicia y están orientadas hacia el futuro, en la medida en que el mundo de mañana, si éste debe sobrevivir, será el del pluralismo cultural y no el de la dominación ejercida por una sola forma de civilización" (2).

El problema indígena se ha vuelto difícil porque nos resulta inconcebible dejar a los indios en paz: dejarles en paz en sus tierras, dejarles en paz en sus sistemas sociales y políticos, dejarles en paz para que decidan por sí mismos qué rasgos culturales han de conservarse y cuáles han de cambiarse, dejarles en paz para que sigan siendo diferentes.

Esto no quiere decir pasividad ante el problema indígena, sino una acción audaz para proteger a los indios de nosotros mismos, de los estancieros, de los almaceneros, tal vez de los misioneros. Y esta acción será difícil, porque los yacarés no se deciden a dejar en paz a las mariposas.

---

(2) "Le sort des indiens en Amérique du Sud", **Le Monde**, 20-21 septembre 1970, p. 8.

Alguien puede preguntar qué ventajas se pueden seguir de esta política. Para el yacaré tal vez pocas, pero la tierra seguiría todavía adornada con mariposas...

Bibliografía

ACOSTA, José de
1954 **Obras del Padre José de Acosta de la Compañía de Jesús.** Madrid.

BEJARANO, Ramón César
1965 "El problema indígena en el Paraguay y su posible solución", **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, I**, 1: 39-48. Asunción.

CADOGAN, León
1959 **Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.** Boletim n. 227 da Facultade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Antropologia n. 5, São Paulo.

1967 "La tragedia Guaraní", **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo,** II, 2: 269-291. Asunción.

SEELWISCHE, José
1966 "¿Terminarán las culturas indígenas?", **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, II**, 1: 235-246. Asunción.

SUSNIK, Branislava
1968 **Chiriguanos. I. Dimensiones etnosociales.** Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

EL GUARANI DOMINANTE Y DOMINADO

Acción 11, setiembre 1971: 21-26. Asunción.
Suplemento Antropológico, VIII, 1-2 (1973): 119-128. Asunción.

Cada día se hace más difícil saber cuál es la lengua del Paraguay. ¿Habría entrado el Paraguay en una etapa, que no es tendencia hacia el monolingüismo ni afirmación del bilingüismo, sino deslizamiento hacia el alingüismo?

El problema es grave: es el ser y la justificación de la cultura paraguaya lo que está en juego.

La moderna lingüística estructural admite generalmente que nosotros no hablamos una lengua, sino que *somos hablados por la lengua*. En consecuencia, un pueblo que se des-lengua, es un pueblo que se des-piensa, se des-dice y, finalmente, se des-hace. De hecho las grandes dominaciones culturales, económicas y políticas se establecen —y permanecen establecidas— mientras permanecen los factores de la dominación lingüística: dominados lingüísticamente, los pueblos entran en una fase de despalabramiento, que es desistematización y desestructuración. Por otra parte, siendo la lengua la institución social más organizada y más resistente, los cambios lingüísticos no pueden ser nunca demasiado rápidos ni revolucionarios, pero cuando se han

iniciado son prácticamente incoercibles; las fuerzas sociales conforman la lengua a su imagen y semejanza y profundamente.

Un sistema lingüístico no es mejor que otro, una lengua no es superior a otra; lo único malo es carecer de lengua. Ahora bien, el alingüismo es por desgracia un fenómeno posible: en ciertas condiciones socio-histórico-culturales, se dan regresiones lingüísticas caracterizadas por la falta de funcionalidad de los signos empleados para que el hombre entienda y sea entendido en el mundo en que vive. Hoy por hoy —y el hecho se puede documentar con exámenes escritos de universitarios— un indio tribal guaraní piensa "mejor" que muchos alumnos del Alma Mater; es decir, el indio maneja todavía un sistema que es totalidad y principio de clasificación, que se da a sí mismo un orden propio, mientras que el universitario solamente yuxtapone nomenclaturas (1).

Como dice Claude Lévi-Strauss, "el orden del pensamiento comporta grados, y un instrumento para pensar puede degenerar insensiblemente en instrumento para recordar... un medio mnemo-técnico opera con menos gasto que un medio especulativo, el cual a su vez es menos exigente que un medio de comunicación" (Lévi-Strauss 1962: 90).

Cualquier análisis de la situación lingüística del Paraguay parece que no puede pasar por alto este dramático planteamiento que tiene en cuenta sobre todos los factores sociales del proceso.

Pequeña historia de una dominación

Desde los días de la conquista y de la colonia el Paraguay ha aparecido como un caso único y muy interesante de bilingüismo. Dos lenguas, dos culturas han coexistido y han convivido, al parecer armoniosamente, modificándose y conformándose mutuamente. Cierta literatura patriótica y nacionalista ha visto en el así llamado bilingüismo la resultante cultural de un idílico mestizaje biológico: mezcla de razas, mezcla de culturas, mezcla de lenguas. El paraguayo habría dejado de ser indio, sin dejar de ser guaraní. En este sentido el Paraguay sería el triunfo del espíritu colonial, habiendo suprimido y superado el antagonismo de amo y esclavo, de dominante y dominado. Más aún: "hemos llegado al extremo de que la lengua del pueblo conquistado sea la que domine", se quejaba el gobernador Lázaro de Ribera a fines del siglo XVIII.

---

(1) Para el examen de estos problemas hemos aplicado las teorías de SAUSSURE Ferdinand de, **Cours de linguistique générale**, París, 1967, p. 25, 112-113.

Sin embargo, esta caracterización optimista del proceso socio-lingüístico del Paraguay no puede ser aceptada globalmente y sin crítica.

Desde los principios de la Colonia la lengua guaraní tuvo varias realizaciones dialectales diferentes. Como había dos Paraguay desde el punto de vista social, cultural, económico, y hasta político —el Paraguay de los colonos y el Paraguay de las Misiones jesuíticas—, hubo también dos lenguas guaraníes en el Paraguay. Y hacemos abstracción por el momento de un tercer Paraguay y una tercera lengua, la de los indios que se refugiaban en el monte.

En el Paraguay de los colonos, el guaraní era la lengua coloquial, la lengua de la casa, de la calle y de la chacra. Era incluso la lengua de la Iglesia para la predicación. Sin embargo, como nota un misionero del siglo XVIII, los colonos paraguayos "nunca escriben cosa alguna en la lengua del indio, aún los que saben escribir, como ni nunca rezan en ella, sino en castellano" (Cardiel 1900: 389).

Aunque mestizo y hablando una lengua indígena, el colono paraguayo tiene tendencia a considerarse a sí mismo culturalmente español. Muchos conservaban el español como pique de honor y quien más quien menos se creía descendiente de la más alta aristocracia española. Con una causticidad hiriente alguien notaba que "el que nació aquí, por lo común es un inútil; no le queda de español más que la vanidad" (Furlong 1953: 91).

La sociedad colonial fue desde el principio oficialmente castellana; la lengua guaraní no entraba en la administración ni en la política oficial. El guaraní colonial carecía de sostén literario, cuando al mismo tiempo estaba en contacto con una lengua castellana que había entrado en marcado proceso de literaturismo. Poco a poco, iba apareciendo un guaraní paraguayo con todas las características de lengua vernácula: lengua materna de un grupo dominado social o políticamente por otro que habla una lengua diferente (UNESCO 1954: 49).

La pauperización o hibridización del guaraní paraguayo, a la que aluden los modernos estudios, es un proceso que tiene sus raíces ya en el mundo colonial y es la resultante de una estructura de dominación cultural que establece dicotomías entre las distintas áreas semánticas: una lengua viene a ser dominada cuando se la relega al coloquio íntimo y se le niega vigencia en lo que se ha dado en llamar el mundo de la cultura. El guaraní recubría ciertas áreas de la vida social; el castellano, otras (Cadogan 1958: 23-30).

El Padre Cardiel ya había presentado el guaraní paraguayo como un lenguaje "desconcertado" (hoy diríamos tal vez "desestructurado"): "El lenguaje o gerigonza que a los principios sabían no es otra cosa que un agregado

de solecismos y barbarismos de la lengua guaraní y guaraní con castellano..." (Cardiel 1900: 392).

La situación socio-lingüística en las Misiones jesuíticas fue desde el principio una lengua literaria, y lo que es más importante, no establecía dicotomías en las áreas semánticas. Ciertamente la lengua de las Reducciones, en contacto con un nuevo mundo cultural y religioso, incorporó bastantes hispanismos, pero sin establecer nunca campos culturales privilegiados y dominantes, exclusivos de quienes dominan otra lengua. No podemos detenernos aquí en las características evolutivas ni en los mecanismos de aculturación que entraron en juego en la lengua guaraní de las Misiones, pero hay que notar que no tiene nada de extraordinario que en el momento en que dos sociedades de signo diferente aparecían en el Parguay, aparecieran dos situaciones lingüísticas también diferentes. El guaraní de los colonos había dejado de ser una lengua indígena, y por otra parte no llegaba a recubrir todos los campos de la comunicación social; el guaraní colonial había perdido la batalla de la administración y de la cultura. El guaraní de las Misiones era la lengua de indios de un nuevo modelo de sociedad; la lengua guaraní de las Misiones había iniciado una aventura que tal vez ninguna otra lengua aborigen americana haya emprendido, la aventura de una nueva adaptación a necesidades culturales traídas de fuera, sin negarse a sí misma (2).

La escolarización de signo anti-guaraní

Desde el punto de vista lingüístico hay que admitir que el peor ataque sufrido por las lenguas indígenas procede de la burguesía nacida de las Independencias Nacionales. Aunque parezca paradójico, la castellanización de América, se realizó masivamente después de la Independencia. El siglo XIX es un período en el que se inicia la escolarización de las masas, o por lo menos se tiende a ello. Ahora bien, esta escolarización es de marcado sentido anti-indígena: la burguesía criolla siente en realidad menosprecio hacia lo indio y la escuela le servirá para sentirse "libre del lastre de lo indio"; porque aunque es verdad que en el Paraguay nadie se avergüenza de hablar guaraní en ciertas circunstancias y se exalta a los indios "ideales" del pasado, los indios guaraní "reales" de hoy son explotados, despreciados y expoliados. Todo el grupo Mbyá, por ejemplo, no cuenta en el Paraguay con una sola hectárea (y esta afirmación hay que entenderla literalmente).

---

(2) Remitimos para mayor documentación de este proceso a MELIA, Bartomeu, **La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay**, 2 tomos, Strasbourg, 1969. Véase también BAREIRO SAGUIER, Rubén, CLASTRES, Hélène, Aculturación y mestizaje en las Misiones Jesuíticas del Paraguay, **Aportes**, N° 14 (París, octubre 1969), pp. 6-27.

Como nota Leonardo Manrique Castañeda, "hay una actitud ambivalente: mientras por una parte se propugna el uso del guaraní como símbolo de unidad nacional, por otra parte estuvo totalmente proscrito de las escuelas hasta hace muy poco" (Manrique Castañeda 1969: 17), (3).

En el Congreso Constituyente de 1870 hubo un rechazo total de la lengua guaraní, cuando el representante de Paraguarí mocionó que se permitiera a los congresales expresarse en dicha lengua: la moción fue recibida con "general hilaridad" y "combatida enérgicamente por los diputados". La política educacional, aunque parezca increíble, hasta hace muy poco ha desconocido el problema lingüístico del Paraguay. Como ya señalara la Dra. Rubín, "en 1812, la Junta de Gobierno instruyó a los maestros que el lenguaje del aula escolar debía ser el castellano, y que el guaraní debía ser eliminado (**Instrucciones para los Maestros de Escuelas por la Junta Superior Gubernativa,** Asunción, 15 de febrero 1812). Y es conocido aquel famoso recuerdo de Juan Crisóstomo Centurión (nacido en 1840): "Se prohibía hablar en ella (la escuela), en las horas de clase, el guaraní, y a fin de hacer efectiva dicha prohibición, se habían distribuido a los cuidadores o fiscales unos cuantos anillos de bronce que entregaban al primero que pillaban conversando en guaraní" (Rubín 1967: 403-404).

Estas medidas llegaron a penetrar tanto en la mentalidad de los docentes, que todavía ahora perduran, aun cuando se ha suavizado la política de exclusión del guaraní y hasta se han iniciado tímidos ensayos de inclusión del guaraní en la enseñanza.

Muy recientemente, en el **Primer Congreso Nacional de Familia, Infancia y Juventud** (2-10 de setiembre de 1971) algunas recomendaciones se relacionan con el problema de una escuela bilingüe y apuntan soluciones.

"Que se solicite a los organismos correspondientes se tenga presente las recomendaciones de la UNESCO sobre política lingüística de países bilingües, para dictar ulteriormente las medidas correspondientes en el Paraguay".

Esta recomendación nació después de constatar que la mayor causal de repitencia es la designada como *"no tuvo base"*; según resultados de una primera investigación se ha podido observar que el 25,2 % de los niños que

---

(3) Este divorcio entre sentimiento nacional y política lingüística ha llamado la atención de varios estudiosos: RUBIN, Joan, Lenguaje y educación en el Paraguay, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo,** II, 2 (1967), pp. 401-414; BAREIRO SAGUIER, Rubén, Le guaraní, **Europa,** XLVIII, 494 (1970), pp. 132-139; CADOGAN, León, En torno al "guaraní paraguayo" o "coloquial", **Caravelle,** 14 (Toulouse 1970), pp. 31-41.

acuden a la escuela, repiten por *falta de base*. Y esta falta de base es fundamentalmente un problema de comunicación lingüística: el niño, procedente de una familia con bajo nivel cultural en lo que a dominio del español se refiere, se encuentra con una escuela que bajo mucho aspectos le es "extranjera" y extraña.

Nos remitimos al artículo de J. L. Caravias: "Autoeducación campesina?", **Acción** 11: 9-14.

Discriminación lingüística y discriminación social

La política lingüística impuesta por las autoridades educacionales del Paraguay, que a un observador imparcial le parece contradictoria y hasta contraria al ser nacional, ha sido y es, sin embargo, la ilustración consecuente de una situación socio-lingüística bastante compleja, pero al mismo tiempo relativamente bien definida, cuando es estudiada de cerca.

Alguien ha hablado con razón de *supuesto* bilingüismo del Paraguay, haciendo notar que "tradicionalmente se ha sostenido el bilingüismo del paraguayo. Pero no se han efectuado investigaciones empíricas de volumen y calidad aceptables para que esta generalización se justifique. Cualquier persona que visite el Paraguay puede comprobar que mucha gente se expresa en otro idioma que no es el español. Pero esta experiencia personal —que puede estar distorsionada por una caracterización "pauci-nullus"— es insuficiente para detectar cuál es la parla del paraguayo" (Fernández Arévalos 1970: 25).

Un aporte serio y sistemático para comprender los alcances reales del fenómeno del bilingüismo del Paraguay, lo tenemos en el trabajo de Joan Rubin, **National Bilingualism in Paraguay.** Este estudio no aborda los problemas de lingüística interna propiamente dicha, es decir, las interferencias de los dos sistemas lingüísticos vigentes en el Paraguay: español y guaraní. Pero ofrece un cuadro bastante detallado de los factores históricos, sociales, políticos y culturales que configuran la realidad socio-lingüística del Paraguay. Rubin ha descubierto una serie de normas que rigen el uso del español y del guaraní.

Leonardo Manrique Castañeda resume claramente las tesis de Rubin en estos términos: "Para Rubin, el empleo del guaraní o el español está sujeto a reglas sociales similares a las que norman el uso de los pronombres españoles *tú* y *usted* (y otros semejantes en otros idiomas), pronombres que según Brown y Gillman, obedecen a dos fuerzas sociales muy importantes: la de poder (resumida en términos de "más poderoso", "de igual poder" y "menos poderoso" y la de solidaridad. Los individuos más poderosos se dirigen a los menos poderosos usando *tú*, y de estos reciben el trato de *usted*; entre iguales se usa *tú* cuando los individuos se sienten solidarios y *usted* cuando no se sienten solidarios. El guaraní correspondería al uso de *tú* y el español al de *usted*...

a. El individuo que se dirige a personas *superiores y no solidarias* (por ejemplo, cuando habla al maestro o a las autoridades) emplea el español.
b. El individuo que se dirige a personas *iguales pero no solidarias* (por ejemplo, a la novia que está empezando a cortejar) usa el español.
c. El individuo que se dirige a personas *iguales y solidarias* (como son la esposa, los hermanos, un amigo en confianza) usa el guaraní.
d. El individuo que se dirige a personas *inferiores y solidarias* (como son la marchante del mercado, el criado de confianza de la casa, etc.) usa el guaraní.

Las situaciones donde hay conflicto son:

e. El individuo que se dirige a personas *superiores y solidarias* (como son los padres, los abuelos, la madrastra) lo hace en guaraní, lo que nos indica que en este caso triunfa la fuerza de la solidaridad, pero en ocasiones puede triunfar la de poder: en algunas familias el individuo usa el español para dirigirse a sus mayores, como muestra de respeto. El lenguaje que se emplea para hablar con las autoridades *(superiores)* es el español si no son del lugar, o el guaraní si son del lugar; en este último caso triunfa la fuerza de solidaridad sobre la de poder.
f. El individuo que se dirige a personas *inferiores pero no solidarias* (la sirvienta de otra familia, una mujer que sea claramente de la campaña) usa el guaraní; en este caso triunfa la fuerza de poder.

Ciertas situaciones confirman el funcionamiento de las fuerzas de poder y de solidaridad: los campesinos, normalmente hablan con sus amigos en guaraní, emplean el español cuando están bastante borrachos, porque se sienten con más poder; cuando avanza el cortejo, los jóvenes dejan el español (no solidario) por el guaraní (solidario); los paraguayos en el extranjero olvidan casi toda diferencia de poder y usan el guaraní como muestra de solidaridad" (Manrique Castañeda 1969: 15-16).

Todo esto es lo que ocurre esquemáticamente cuando se encuentran dos hablantes bilingües paraguayos. Como se ve, el uso del guaraní o del español obedece a normas socio-lingüísticas, de hecho discriminatorias; la lengua española adquiere los caracteres de lengua de dominación, mientras que el guaraní aparece como lengua del dominado.

Pero el bilingüismo del Paraguay tiene todavía otras características discriminatorias. Es sabido que el bilingüismo sólo comprende a una parte de los paraguayos. El Paraguay es bilingüe, pero pocos paraguayos son bilingües; más aún, como veremos, tal vez nadie es realmente bilingüe en el Paraguay.

El bilingüismo claramente social del Paraguay se puede caracterizar también como *bilingüismo rural-urbano*. Porque, aunque es verdad que también en Asunción se habla guaraní, es cada día más clara la tendencia que muestran las concentraciones urbanas hacia el monolingüismo español, mientras en el campo la proporción de monolingües en guaraní alcanza un índice elevadísimo.

Un estudio reciente es significativo a este respecto:

"Se evidencia una pertenencia diferenciada a esquemas socio-culturales diferentes según corresponden a subculturas urbanas o rurales".

En este sentido, es visible la correlación entre ruralización y subcultura guaraní versus urbanización o subcultura hispánica (entre las cuales cabría un tipo cultural transicional manifestado en un variado bilingüismo).

Para la visualización de este acierto, se incluye los datos referentes a idioma habitual del hogar por área

IDIOMA HABITUAL DEL HOGAR POR AREA (EN PORCENTAJE)

	Area 1	Area 2	Area 3	Area 4	Area 5	Area 6
Guaraní	8,72	32,59	76,99	73,54	81,42	67,95
Castellano	41,15	21,16	2,81	0,64	1,42	1,65
Castellano-Guaraní	48,55	43,31	20,18	24,51	15,71	26,51

Area 1 = Asunción. Area 2 = Resto urbano. Area 3 = Area minifundiaria. Area 4 = Area no minifundiaria. Area 5 = Area de colonización vieja. Area 6 = Area de colonización nueva.

Es altamente notoria la importancia del castellano y del bilingüismo en Asunción y otras áreas urbanas versus el porcentaje elocuente del guaraní como idioma habitual en las áreas rurales" (4).

Aunque estas cifras se obtuvieron por muestreo y su valor no pasa de ser aproximativo, creemos que reflejan las características socio-lingüísticas del bilingüismo regional del Paraguay, y marcan la estructura polarizada de ciudad-campo que el colonialismo interno tiende cada día más a mantener. El campesino no tiene posibilidad de ser realmente bilingüe y de hecho queda marginado.

---

(4) Consejo Nacional de Progreso Social, **Congreso Nacional "Familia, Infancia y Juventud"**, Tomo I, Borrador para discusión (Asunción, setiembre de 1971), p. 105-106.

Después de todo lo dicho, se puede pensar que la política lingüística del Paraguay no es más que la concreción de un sistema educativo pensado en Asunción y para Asunción. Al campesino, la nación lo ha hecho entrar en la solidaridad de la lucha hablándole en guaraní; lo ha marginado de la educación hablándole en español.

Porque, como lo señala el informe de la UNESCO sobre el empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza, la objeción de que la lengua vernácula retarda la unidad nacional y dificulta la administración pública carece de consistencia: "Por el contrario es muy probable que la insistencia absoluta en la utilización del idioma nacional por gente de otra lengua materna tendría un efecto negativo, llevando a los principales grupos locales a retirarse en cierta medida de la vida nacional" (UNESCO 1954: 53).

La política educacional, al marginar el uso de la lengua guaraní en el proceso escolar, ha llevado a la marginación de los que hablaban en guaraní. Esta política creemos que ha estado en vigor más por ignorancia, que por mala voluntad; de todo modos, el resultado ha sido el bajo rendimiento escolar, las pérdidas económicas que de ello se han derivado, y lo que es peor, la marginación.

En los tiempos en que la escolarización era todavía un lujo de unos pocos, la política lingüística que imponía el español en las escuelas no tenía mayores consecuencias: la cultura guaraní oral era robusta, homogénea y no presentaba discriminaciones notables, por lo menos en el seno de la sociedad rural. Había una "cultura de la pobreza", que tenía en sí misma su razón de ser; la dominación exterior se hacía sentir menos, aunque ya existiera de una manera solapada.

Ahora, con las nuevas preferencias de las nuevas generaciones, el proceso se complica. Es ahora cuando el problema del alingüismo nos desafía con toda su crudeza.

Los nuevos "letrados"

Hemos aventurado la opinión de que tal vez nadie en el Paraguay es bilingüe; y esto porque nadie puede serlo. Efectivamente, las dos lenguas del Paraguay cubren campos semánticos diferentes. Debido a factores de marginación cultural y social, el guaraní, ya desde los tiempos de la colonia, quedó encerrado en el campo más conservador y estático de lo íntimo, y carece hoy de un léxico adecuado a las nuevas necesidades de un mundo en evolución.

El guaraní, como casi toda lengua, no carece de los recursos potenciales para formar neologismos y crear nuevas expresiones para describir las nuevas experiencias. Pero en lingüística no se trata de lo que pudo ser, sino de lo que realmente es; y es un hecho que el léxico guaraní no se ha desarrolado, más aún,

se ha empobrecido. Ha seguido el camino fácil del préstamo directo, del hispanismo injustificado. Con esto, no propugnamos un purismo teórico, que en muchos casos es más dañino que la gerigonza improvisada, ya que las lenguas "puras" sólo son creaciones de malos literatos que han olvidado que la lengua es ante todo un hecho social, un instrumento de comunicación social.

Se podría caracterizar el fenómeno lingüístico del Paraguay como un fenómeno, no propiamente de bilingüismo, sino de di-lingüismo. El uso del castellano o del guaraní está regido en el Paraguay por factores sociales y por factores regionales, porque está fundamentalmente dislocado en dos campos semánticos que difícilmente se sobreponen. Pero seamos más exactos: el español de la clase media y elevada, cubre casi todo el campo de la expresión, ya sea técnico, administrativo, o coloquial (alguna que otra expresión guaraní engarzada en el lenguaje "culto" viene a colorear el castellano paraguayo, como un naranjo en flor surge en una calle céntrica asfaltada; tiene su gracia); en cambio el guaraní no puede entrar en ciertos campos semánticos, concretamente aquellos de la ciencia y de la técnica. Incluso el que se dice y se cree bilingüe, no abordará nunca ciertos temas en la lengua indígena; sencillamente no puede, porque el hecho social no se lo permite.

Así en realidad, el guaraní-parlante tiene una serie de campos que le son vedados, porque en ellos no puede hacer oír su voz; más aún, ni siquiera los piensa, al carecer del instrumento adecuado de la expresión lingüística. El empobrecimiento del guaraní empobrece el pensamiento de los guaraní-parlantes; el guaraní marginado es instrumento de marginación; el guaraní dominado, como una patria a la que le han sacado inmensos territorios de expresión, se hace cada día más débil, y sobre todo pierde capacidad de autoafirmación cultural completa.

Como se ve, los verdaderos bilingües son imposibles en el Paraguay, ya que es imposible manejar con facilidad igual, ni casi igual, las dos lenguas, española y guaraní. La razón está en que hay temas inaccesibles de hecho para el guaraní, y esto debido a la evolución concreta del guaraní, no a defectos estructurales de la lengua en sí.

Alguien concluiría de todo lo dicho que el guaraní debe desaparecer para derribar las vallas que actualmente entorpecen la comunicación actualizada.

Nosotros pensamos por el contrario, que la desaparición del guaraní es todavía imposible, que es una realidad con la que hay que contar y la política lingüística no la puede dejar al abandono.

Los efectos de una escolarización amplia como se está cumpliendo en estos momentos, en vez de favorecer el desarrollo cultural, serán la producción de una

generación de nuevos "letrados", que adquirirán el nuevo manejo mecánico de retazos aprendidos de memoria, sin consistencia y sin sistema. El fenómeno de di-lingüismo operará como un trauma interno en el pensamiento del joven paraguayo, en quien se yuxtapondrán nomenclaturas, como se rejuntan en un almacén los mil artículos de una sociedad de consumo indiscriminado.

La situación es más dramática que hace unos años; los jóvenes de hoy acuden a los fatales ciclos básicos, sobre todo en la campaña, con la incapacidad de servirse sistemáticamente de los conocimientos impartidos en una lengua que no manejan, y por otra parte, el guaraní no les sirve para los campos que se abren ante ellos. Desconcertados interiormente, los nuevos "letrados" se servirán del título y de la repetición mecánica de conceptos mal asimilados para adquirir prestigo personal e incrustarse en una burocracia sin creatividad (5).

---

(5) Para un estudio más completo de los problemas del bilingüismo en el Paraguay recomendamos la lectura de los siguientes trabajos:
CADOGAN, León, Fragmentos del folklore guaireño, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, I**, 2 (Asunción 1966), pp. 63-125.

DOMINGUEZ, Ramiro, El valle y la loma, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, I**, 2 (Asunción 1966), pp. 127-241.

GARVIN, Paul and MATHIOT, Madeleine, The Urbanization of the Guarani Language: A Problem in Language and Culture, in WALLACE, A., ed., **Proceedings of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences,** Philadelphia, 1960.

MALMBERG, Bertil, **La América hispanohablante,** Madrid, 1970, Cap. XI: El Paraguay de indios y mestizos).

MELIA, Bartomeu, A propósito de la misa en guaraní. Notas etno-lingüísticas, **La Tribuna,** Asunción, 2 de noviembre 1969.

MORINIGO, Marcos, **Hispanismos en el guaraní,** Buenos Aires, 1931.

MORINIGO, Mariano y CENTURION, Jorge, Características sociales y culturales del Paraguay y sus consecuencias en relación con la educación gratuita y obligatoria, **Boletín de Educación Paraguaya, II**, 18 (Asunción 1958), pp. 12-20.

PHILIPSON, J., La enseñanza del guaraní como problema de bilingüismo, **Boletín de Filología, VI**, 43-44-45 (Montevideo 1950), pp. 184-195.

PLA, Josefina, Español y guaraní en la intimidad de la cultura paraguaya, **Caravelle,** 14 (Toulouse 1970), pp. 7-29.

POTTIER, Bernard, Aspectos del bilingüismo paraguayo, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, IV**, 1 (Asunción 1969), pp. 189-193.

RUBIN, Joan, Toward the Use of formal Methods in the Detection of Culture Change, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, IV**, 1 (Asunción 1969), pp. 45-62.

Tal vez una política lingüística razonable llegue a tiempo para evitar que todo un pueblo se des-lengüe y se des-piense.

Bibliografía

BAREIRO SAGUIER, R. y CLASTRES, H.
1969 "Aculturación y mestizaje en las Misiones jesuíticas del Paraguay", **Aportes**, 14 (París): 6-27.

1970 Le Guarani, **Europe**, XLVIII, 494: 132-139.

CADOGAN, León
1958 "En torno al bilingüismo en el Paraguay", **Revista de Antropología**, VI, 1: 23-30. São Paulo.

1970 "En torno al 'guaraní paraguayo' o 'coloquial' ", **Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien** 14: 31-41. Toulouse.

CARAVIAS, José L.
1971 "¿Autoeducación campesina?" **Acción** 11: 9-14. Asunción.

CARDIEL, José
1900 **Declaración de la verdad.** Buenos Aires.

Congreso Nacional Familia...
1971 **Congreso Nacional "Familia, Infancia y Juventud".** Tomo I y Anexo. Asunción: Consejo Nacional de Progreso Social - Unicef (Mimeogr.).

FERNANDEZ AREVALOS, Evelio
1970 "Presupuestos para una 'política lingüística' en el Paraguay", **Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien** 14: 23-29. Toulouse.

FURLONG, Guillermo
1953 **Pedro Juan Andreu y su carta a Mateo Andreu (1750).** Buenos Aires.

LEVI-STRAUSS, Claude
1962 **La pensée sauvage.** París.

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo
1969 **Algunas observaciones sobre el bilingüismo del Paraguay.** Montevideo.

MELIA, Bartomeu
1969 **La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay.** 2 tomos. Strasbourg: Faculté de Théologie (mimeogr.). (Reimpresión 2 tomos en 1 vol. en el Centro de Publicaciones de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción: 1987).

RUBIN, Joan
1967 "Lenguaje y educación en el Paraguay", **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, II, 2: 401-414. Asunción.

1968 **National Bilingualism in Paraguay.** The Hague: Mouton & Company.

SAUSSURE, Ferdinand de
1967 **Cours de linguistique générale.** París.

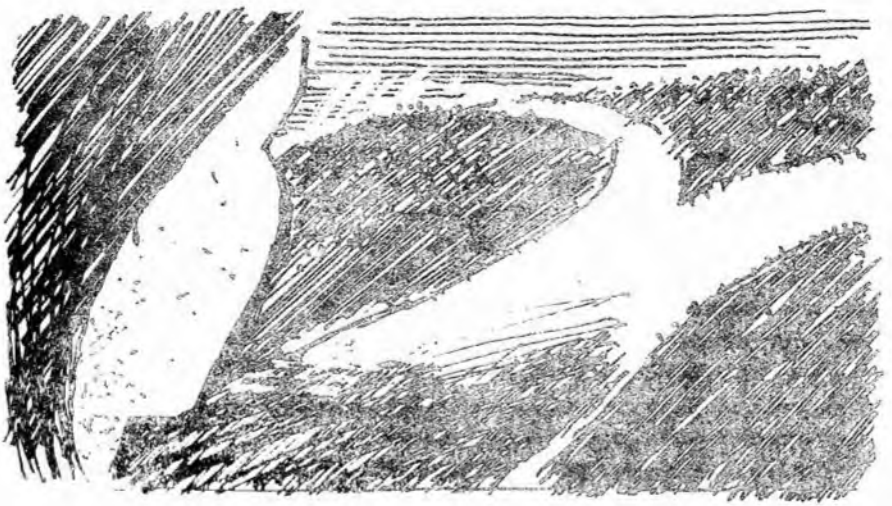
UNESCO
1954 **Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza.** París.

SER INDIO EN PARAGUAY

Diálogo 27, abril 1973: 34-35. Asunción.

"He aquí que el cacique de los Tarumá declaraba al viajero naturalista Rengger: «Vosotros sois blancos, Dios os ha dado todo el poder, todas las riquezas de la tierra, hasta el país que nos pertenecía; tenéis lindas casas, rebaños que os sirven de alimentos y esclavos que os sirven. Nosotros, al contrario, somos pobres, sin ropa, sin casa, obligados a recorrer las selvas para no morir de hambre, y reducidos a vivir en ella mientras vosotros ocupáis el hermoso país que es nuestro. Es por tanto, muy natural que tú compartas con nosotros tus riquezas, y que tú nos hagas regalos, con el fin de reparar tan gran injusticia; pues nosotros valemos tanto como vosotros». Si la resignación del exordio es notable, y la confesión sucesiva algo mortificante, la deducción indica un exacto concepto de la justicia, y en la conclusión estalla la protesta con todo el orgullo de la raza" (Bertoni 1956: 175).

El problema indígena en el Paraguay —problema que día a día acentúa sus caracteres trágicos— puede ser abordado de dos modos diferentes: como problema de justicia y como problema de beneficencia.



Para que los indígenas solucionen sus problemas por los caminos de la justicia hay que reconocer que tendrían que superar oposiciones de todo orden, internas y externas. Los indígenas en el Paraguay están agonizando y no se le puede pedir a un agonizante que se aventure en una lucha que exige plenitud de fuerzas morales, síquicas y corporales. Concretamente, ¿están en condiciones de exigir la devolución de tierras arrebatadas? ¿Están en condiciones de hacer frente al desprecio y a la discriminación racial y cultural de que son objeto? ¿Están siquiera en condiciones de ser considerados paraguayos? Porque es un hecho que desde el punto de vista jurídico el indio en el Paraguay no es paraguayo; sin embargo, no tiene ninguna dificultad en conseguir un nombramiento "militar" (sin sueldo), y una filiación partidaria (por favor señores, basta ya de bromas pesadas!!).

Con gran realismo, alguien ha dicho que nunca hubo problema indígena en el Paraguay y que si nos descuidamos pronto lo habrá. Y en realidad esto es verdad, ya que el alambramiento del Chaco es un fenómeno reciente, así como la fundación de colonias de mennonitas, alemanes, japoneses y últimamente brasileros, en tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas. Hay problema indígena porque el problema ha ido a buscar a los indígenas hasta los más recónditos rincones de la selva.

"El indio ha sido acorralado por la civilización"; un antropólogo no lo hubiera dicho mejor.

Mirando el problema indígena con realismo, teniendo en cuenta la situación que les rodea y que parece irreversible —explotación forestal y de palmitos por grandes compañías establecidas en los departamentos de Caaguazú y Alto Paraná, creación de colonias mennonitas y grandes estancias en el Chaco, proletarización de los indios en las fábricas de tanino de Puerto Pinasco, Puerto Sastre y Puerto Casado—, ¿se puede todavía hacer algo?

Parece que hay que descartar de momento la devolución de tierras, de las que algunos pocos, pero influyentes miembros de la sociedad nacional se han apropiado. Parece que hay que descartar también dentro de un futuro inmediato, una protección sanitaria y legal realmente efectiva para los indígenas; ningún organismo privado ni estatal está actualmente en condiciones de proveer medios económicos y personal capacitado para que los indígenas sean defendidos, salvo caso esporádico, en su salud y en sus derechos.

Parece que hay que descartar igualmente un reconocimiento por parte de la sociedad nacional de la originalidad cultural de los indígenas (¿¡ah, pero tienen cultura los indios!?); en el caso en que haya escuelas para ellos se les educa para que dejen de ser indios; en realidad no tenemos tampoco maestros para la

educación campesina. Y aquí hay que aclarar que la educación indígena no quiere decir mantener al indio en el pasado, sino proporcionarle conocimientos tanto acerca de sí mismos como acerca de la sociedad que lo rodea, para que sean protagonistas de su futuro.

Presentándose las cosas así, repetimos la pregunta, ¿se puede todavía hacer algo? Si el camino de la justicia está cerrado, ¿podemos caminar por el camino de la beneficencia y la limosna?

Parece que para hacer limosna en favor de los pobres indios, basta tener dinero y buena voluntad. La acción benéfica, con realismo y conociendo los límites de lo que la sociedad está dispuesta a dar a los indígenas, reconoce la penosa situación actual del indio, duda de la posibilidad de transformarla, mientras afirma la necesidad de "hacer algo" dentro del esquema vigente. La acción benéfica es en ese sentido, altamente oportunista. La acción benéfica, para mayor efectividad, tiene que prescindir de las llamadas "discusiones antropológicas"; sólo tiene que estar convencida de que la ayuda al indígena consiste en sacarlo del atraso en que vive, que el progreso viene del trabajo y que el problema indígena estará solucionado cuando no haya indígena. (Claro que tampoco habría problema indígena, si no hubiera blancos.)

Y ciertamente, si hay problema indígena es porque todavía hay quienes aparecen socioculturalmente como indígenas.

Desde un punto de vista cristiano, surgen, sin embargo, algunas dudas. ¿Es éticamente aceptable pedir la colaboración, y al fin y al cabo abusar de la buena voluntad de donantes económicamente débiles para solucionar dificultades creadas por el egoísmo y la explotación de los ya ricos? En muchos países han empezado a darse cuenta de que el dinero de los pobres de países ricos viene a beneficiar a los ricos de países pobres. Por otro lado es bastante ingenuo creer que se pueda hacer beneficencia sin antropología. Todos somos antropólogos, tanto los que pretenden convertir a los indígenas en campesinos, los que los consideran pobres, los que los tratan como niños haciéndolos trabajar a cambio de la sola provista, como los que le ayudan a reclamar sus derechos territoriales, admiran su cultura y creen que son o pueden ser ciudadanos adultos y personas libres; solamente que la antropología de los primeros es etnocentrista —es decir que la propia cultura es la única digna de este nombre— mientras que la de los segundos admite con realismo, que la pluralidad de cultura es un hecho y un derecho y hasta es un bien para que la comunidad no caiga en totalitarismos despersonalizantes y criminales.

¿Qué podemos hacer por los indígenas, si no podemos hacerles justicia? ¿Hacerles limosna?

Aunque de momento no podamos hacerles justicia hay que intentar por todos los medios hacerles justicia. Esta es a corto y a largo plazos la solución realista no sujeta a cambios de regímenes políticos ni a veleidades de ayudas espontáneas.

Bibliografía

BERTONI, Moisés Santiago
1956 **La civilización guaraní. Parte II: Religión y moral. La religión guaraní. La moral guaraní. Psicología.** Asunción - Buenos Aires: Editorial Indoamericana.

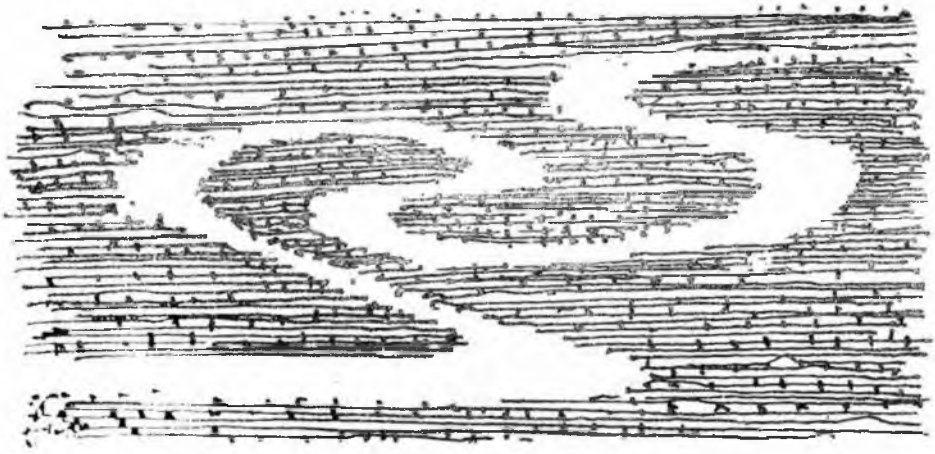
PARAGUAY, MAÑANA

Acción 21, mayo 1974: 7-14. Asunción.

El contacto frecuente con parcialidades guaraníes del Paraguay Oriental no sólo me ha enfrentado con su estado de desintegración y de agonía, sino que poco a poco me ha llevado a considerar el proceso y destino del pueblo paraguayo de una manera angustiada, ya que este proceso presenta analogías y semejanzas alarmantes con la muerte y el fin de la cultura de los Guaraníes. Se diría que la amenaza de muerte que pesaba sobre los indígenas como minoría étnica, se extiende actualmente sobre toda la sociedad nacional.

Una semejanza angustiante

A más de uno le parecerá del todo insólito un planteamiento en estos términos del proceso paraguayo y por muchas razones inadmisible. Sin embargo, no quisiera sucumbir al chantaje de ideologías exageradamente prudentes, que mientras operan "colonialmente", desarrollan al máximo la palabrería nacionalista, facilitando así el encubrimiento de los mecanismos de dependencia, y evitan el planteamiento de los problemas en términos reales. La antro-



pología ha planteado con precisión científica la inevitabilidad de la muerte de las culturas indígenas, pero las ciencias sociales se escandalizan farisaicamente cuando estos mismos análisis se aplican al examen de la desestructuración y creciente deterioro de las culturas nacionales. La explicación de esta actitud dual, científicamente tan ambigua, hay que buscarla, a mi parecer, en un doble prejuicio, que es una doble hipocresía. En primer lugar, habría un prejuicio racista latente: se quiere creer que el genocidio y el etnocidio —su muerte física y su muerte cultural— que sufren los pueblos indígenas, tienen su germen y causa en la "debilidad racial" y por lo tanto su proceso no es comparable con el proceso de las sociedades nacionales "modernas", la sociedad paraguaya, en este caso. El otro prejuicio deriva de una falsa concepción de lo que tiene que ser la ciencia social; se pueden elaborar conocimientos sobre los procesos de deculturación y de muerte de las parcialidades indígenas, y la ideología dominante permite estos análisis e interpretaciones, porque sabe que de hecho estos datos permanecerán fuera del manejo y de la toma de conciencia que a partir de ellos podría tener el grupo indígena; se supone que el grupo indígena nunca o casi nunca tendrá acceso a la explicación de su proceso; el antropólogo, frente a la tribu indígena, vino, vio, se fue —y escribió, generalmente en otra lengua—. Pero si un historiador o un sociólogo hace un análisis de la desestructuración de una nación, mostrando los mecanismos de dominación política, económica y cultural, se sabe que sus datos corren el peligro de ser divulgados y comprendidos por el pueblo, el que podría entrar en un proceso de toma de conciencia de su realidad y eventualmente llegar a una acción política inteligente. Muchos científicos sociales aceptan entonces las reglas del juego de la ideología dominante: hay libertad de planteo y de análisis, cuando no existe peligro de comunicación —es el caso del antropólogo que estudia las culturas condenadas de los indígenas y sus datos permanecen exteriores a los sujetos estudiados—; hay reservas, hay inhibiciones, hay sofisticación verbal, cuando la investigación social puede ser comprendida, es decir, asimilada y potenciada por un pueblo.

Reconozco que nación indígena y sociedad nacional presentan procesos y grados de complejidad estructural diferentes, pero no tanto que tenga que eliminarse toda analogía. La aplicación de las perspectivas y conceptos de la antropología al proceso total de América Latina pone de relieve, en un libro reciente: **The Human Condition in Latin America,** las características del drama, que aparece como un proceso de desarrollo incompleto que ha producido probablemente las sociedades más profundamente fragmentadas y desintegradas del mundo (Wolf y Hansen 1972: 329).

Lo que le ocurre a una pequeña tribu o a una comunidad en vías de extinción no es fundamentalmente diferente, en mucho casos, del proceso en que se ven envueltas ciertas naciones. Por inhibiciones ideológicas y por temores políticos este planteamiento no suele ni siquiera formularse; sin embargo, un análisis

crítico de la situaciones reales hace aparecer y pone de manifiesto terribles semejanzas y puntos en común.

La relación colonial

Al establecer analogías entre el proceso de los Guaraní y el proceso paraguayo, estoy lejos de establecer una analogía racial entre indígenas y paraguayos. Dado el proceso histórico-social del Paraguay, en el que se ha dado la fusión de diversos elementos étnicos —sobre todo europeos— el concepto de raza carece absolutamente de significación. No es de ninguna manera la llamada "raza guaraní" un elemento definidor del ser nacional. Sin embargo, todavía persiste, sobre todo en medios que se consideran de clase superior, el prejuicio racista según el cual ciertos problemas del Paraguay se deberían a la pervivencia del elemento indígena presente en el campesino. Se ha venido diciendo, a veces en voz alta, a veces en el silencio de los sobreentendidos, lo que sentía José Segundo Decoud en 1877, que los campesinos "son muy poco afectos al trabajo y prefieren en su mayor parte la vida haragana y vagabunda" (citado por Pastore 1972: 190, 269).

Así como es absurdo buscar las raíces del ser nacional en un concepto "natural" de raza, es igualmente inadmisible hacer depender el futuro de la fuerza racial. Si los indígenas Guaraní están hoy en peligro de extinción y si el ser nacional paraguayo está amenazado, no es una cuestión de capacidad de supervivencia biológica. Si los indígenas Guaraní están en proceso de desaparición no es porque hayan sido o sean una "raza débil", sino porque están sucumbiendo ante la invasión colonial que, mediante expoliaciones económicas e ideologías de dominación, destruye la ecología bio-cultural y hace imposible la pervivencia de su modo de ser y de su mismo ser. Lo que mata a los indígenas, no es tanto el crimen y el asesinato directo, sino el modo de trabajar y de vivir que les impone la colonia. Es la relación colonial, la que en fin de cuentas termina con cualquier pueblo. También sabemos que los intentos de colonización no terminaron con la independencia de los países de América Latina; más aún, estamos viviendo en la actualidad una reactivación de los procesos de colonización de un país sobre otros.

"Existe fundamentalmente una manera pacífica de establecer la hegemonía de un país sobre determinada región: conseguir un ritmo de desarrollo muy superior al de los países vecinos. Si esa situación se mantiene por varios años, el abismo entre el nivel de la economía del país desarrollado y los demás se vuelve tan grande que determina, inevitablemente, la dependencia económica. Establecida ella, la economía de los más atrasados pasa a subsidiar —por la exportación de la plus valía, por el saqueo de las riquezas naturales y por las pérdidas en el intercambio— la economía del país más poderoso

económicamente, aumentando cada vez más el desnivel. La dependencia económica lleva, a su vez, a la satelización política. Los obstáculos políticos — como las fronteras— son gradualmente eliminados. Igualmente los culturales: el modo de pensar y de vivir de los pueblos dominados pasa a ser cada vez más el de los metropolitanos" (Schilling 1973: 46).

Lo que hay que analizar, llegados a este punto, es si el Paraguay está o no en un proceso de colonización y si éste es de tal envergadura que ponga en peligro su identidad nacional.

Un laboratorio de extensión colonial

En los departamentos del Alto Paraná, Amambay y Caaguazú, regiones fronterizas con el Brasil, funciona en la actualidad lo que yo designaría como un laboratorio geopolítico en el que se están experimentando mecanismos de implantación de un sistema colonial, que pueda llegar a constituirse en modelo.

Curiosamente estos tres departamentos de la región oriental del Paraguay presentan una larga tradición de coloniaje. Durante las centurias de la colonia española y hasta la guerra del 70 esas vastas regiones eran paraguayas más por designación nominal que por ocupación real; después de la guerra del 70, los dueños del territorio, con sus inmensos montes y yerbales, eran unas pocas compañías extranjeras que implantaron un régimen feudal de un Estado dentro del Estado.

La nueva colonización presenta un conjunto de acciones que yo caracterizaría de este modo:

1. — Ocupación física de tierras.
2. — Imposición de un determinado tipo de economía.
3. — Marginación creciente de la población paraguaya.
4. — Neutralización política de las fuerzas nacionales a cargo de élites apátridas.
5. — Asimilación cultural.

Como paréntesis quiero hacer notar que el encadenamiento y concomitancia de estas acciones configura el cuadro típico del etnocidio de las sociedades y pueblos indígenas.

Son fundamentalmente las mismas acciones que han estado "acarreando a las poblaciones indígenas condiciones cada vez más precarias de supervivencia biológica y de existencia como etnias autónomas" (Ribeiro 1971: 343).

Por esta razón es alarmante el experimento que se lleva a cabo en el área estratégica de la frontera paraguayo-brasileña, porque, aunque localizado de momento, tiene, por su misma naturaleza, efectos expansivos galopantes.

Veamos con más detalle.

Ocupación de tierras

Latifundistas, compañías colonizadoras y numerosos particulares brasileños han adquirido tierras en proporciones significativas en una extensa faja que se adentra unos 100 kms., en territorio paraguayo. En muchísimos casos estas tierras están situadas sobre la misma frontera.

En el año 1972 se estimaba que la población brasileña diseminada a lo largo de la frontera era de 30.000 personas (Braido 1972: 25-30). Estas cifras han aumentado considerablemente después.

Esta ocupación física de las tierras, en muchos casos, no ha significado una expulsión de pobladores paraguayos, simplemente porque éstos no habían llegado a ocupar todavía la región. Su sentido es otro: es la aparición de un fenómeno que llamaría de doble ubicación. Tierras ubicadas en el Paraguay son ubicadas, por su orientación económica y cultural, como prolongación de un país vecino. ¿Por qué es alarmante esta ocupación? Porque le sustrae al Paraguay las bases mismas de su riqueza potencial y de su afirmación política. La ocupación de estas tierras se da bajo dos modalidades fundamentales: el latifundio y la colonización privada, que se complementan mutuamente. Mientras el latifundio rechaza a la población y sólo emplea un pequeño número de gente, humanamente indefinida, para la rápida extracción de recursos naturales y el mantenimiento de nuevas economías ganaderas; la colonización privada, por su densidad de población relativamente elevada, introduce prolongadamente y de una manera compacta y excluyente, un modo de pensar, de vivir y de ser, que es el propio del país de origen.

Este es el esquema que la sociedad nacional aplicó a los indígenas. Este es el esquema que otra nación aplica ahora al Paraguay.

Un determinado tipo de economía

Las formas de economía implantadas en las tierras ocupadas, sobre todo si estas tierras son montes con considerable riqueza forestal suele ser ésta: primero extracción y explotación de los recursos naturales, rápida e indiscriminadamente; después, la conversión de las tierras en pasturas para el ganado

y en plantaciones agrícolas. En todos estos casos se da un rechazo de la población autóctona, que sólo será admitida como población periférica y marginal, con graves efectos socio-culturales, como veremos enseguida.

De la Gran Guerra del 70 el Paraguay salía angustiadamente condicionado. Los modelos económicos, supuestamente "modernos", que le impusieron y que a pesar de tímidos intentos de reforma agraria siguen vigentes hasta ahora, son modelos de economía extractiva y de economía pastoril-ganadera. El Paraguay era tomado por las empresas explotadoras como una "mina", de la cual se extraen las riquezas forestales, y un criadero de ganado. La economía agrícola, que a veces se ha considerado como fundamental y primordial en el paraguay no tiene sino un sentido complementario y secundario que tiende a mantener al campesino dentro de un régimen de dependencia semi-feudal.

La economía predominante en el Paraguay es la llamada "economía de sifón" o de bombeo, que desde el exterior chupa los recursos del interior. En estas economías de estructura imperialista la participación del campesino o del peón no sólo es dependiente, sino totalmente perjudicial y desventajosa para sí mismo.

Estas economías, la extractiva y la ganadera, requieren, para conservarse, una bien dosificada repartición del territorio en latifundios y minifundios —lo suficientemente grandes los unos y lo suficientemente pequeños los otros— que mantienen y aseguran la conservación del desequilibrio: toda la fuerza de un lado y la sumisión del otro.

Estudios de carácter histórico y censal (Benítez González 1964, Pastore 1972, Zárate 1973) muestran que la relación latifundio-minifundio ha marcado sustancialmente al Paraguay que saliera de la Guerra del 70. Como anota Manuel Benítez G., en su trabajo, el régimen de tenencia de las tierras es una muestra de "la estructura feudal de nuestras actividades agropecuarias. El 87.7% de las tierras agropecuarias censadas en 1956 con una superficie de 14.733.600 hectáreas corresponden a 1.1% de las explotaciones. Es el latifundio de nuestros pequeños grandes señores feudales en plena era atómica".

Esta estructura económica no sólo tuvo vigencia hasta ahora, sino que ahora precisamente ha sido reactivada con verdadera agresividad de bandeirante. El Brasil está aplicando con gran efectividad y con gran espectacularidad su modelo de desarrollo, que logra grandes incrementos de su capital, pero a costas de desniveles y desequilibrios sociales y humanos cada vez mayores. Y en las zonas fronterizas con el Paraguay está logrando el desnivel económico, paso previo a la colonización más absoluta en el orden económico, político y cultural.

No es del caso insistir aquí en el carácter antisocial de estos modelos económicos ni en el saqueo de recursos, en algunos casos no renovables, en favor de las empresas capitalistas dependientes de intereses foráneos.

Lo importante es mirar críticamente cuáles son los efectos específicos de estas coerciones económicas sobre la población nacional. Es en este punto donde la similitud con el proceso de conquista y de invasión que han sufrido las poblaciones indígenas, tiene una relevancia significativa.

Los exiliados

"La *economía extractiva* impone la disolución de los grupos tribales más densos y su dispersión por los bosques mediante el empleo de los hombres como obreros... La *economía pastoril* actúa ante el indio movida por la necesidad de limpiar los campos de sus ocupantes humanos para entregarlos al ganado..." (Ribeiro 1971: 337-38).

El indígena dispersado, desalojado y definitivamente expulsado de sus tierras no podrá sobrevivir como individuo social y a veces ni siquiera físicamente. Desde ese momento el indio comenzó su largo camino de proletarización, de marginación degradante y de muerte. Como expresé al principio, la causa de esta situación y de este proceso no es la debilidad racial o cultural de pueblo autóctono, sino la relación colonial en la que se encuentra acorralado.

Que el pueblo paraguayo esté viviendo actualmente de una manera grave la dispersión y un proceso político y económico que lo expulsa literalmente del país, no lo podrá negar quien considere las abultadas cifras de la emigración. Las razones de esa emigración son ciertamente complejas. A mi modo de ver, más que la razón política, es el tipo de economía que cierta burguesía nacional y el capital extranjero han elegido para el Paraguay, el factor que causa el despoblamiento del Paraguay. Para estas economías el ocupante humano es un estorbo; son economías que desarraigan al hombre y después lo expelen como residuo marginal, que tendrá que ir a buscar bajo otros cielos los elementos para simplemente sobrevivir. Para estas economías, la extractiva y la ganadera, el elemento humano carece casi en absoluto de significación productiva. En una tierra sin hombres, el paraguayo es un hombre sin tierra. No puede continuar viviendo en la tierra que lo vio nacer y ya no tiene la seguridad de que sus hijos seguirán siendo paraguayos (Benítez González 1964: 60).

Al camino del éxodo, se suma la baja natalidad y el intento por introducir campañas antinatalistas, cuyo efecto global tiene el carácter de un verdadero genocidio.

Hay quien afirma alegremente que el paraguayo, fuera del país, sigue siendo paraguayo y hasta adquiere una cierta conciencia de su autonomía cultural y política que espera la vuelta al suelo patrio para afirmarse y hasta provocar el cambio. Sin embargo, un estudio sobre migrantes paraguayos en Misiones de Argentina obliga a conclusiones que "contrastan con los estereotipos habitualmente sostenidos en el país, en el sentido de que existe una cierta inmutabilidad y privilegiada persistencia de pautas y valores paraguayos". En realidad lo que se nota es "un paulatino deterioro en este arraigo a las pautas originales y una marcada apertura a los esquema socioculturales argentinos" (Fogel 1973: 193).

No podía ser de otro modo. El paraguayo sale del país en condiciones culturales y económicas que le orientan hacia la adaptación y la asimilación con una sociedad que para él presenta más prestigio y de la cual dependerá económicamente durante muchos años consecutivos. Como el indígena, el paraguayo fuera de su ecología cultural no podrá hacer eclosionar las formas y los valores de su autonomía; a lo más mantendrá pasivamente y fijamente una herencia de tradiciones nostálgicas.

El camino del exilio es un camino sin retorno, porque nunca más se encuentra a la patria en el mismo lugar donde se la dejó. Y el exiliado acaba por exiliarse de sí mismo.

La dimensión tribal

Desde aquel encuentro con los conquistadores invasores la etnia guaraní ha sufrido repetidas y sucesivas reducciones demográficas hasta constituir minorías étnicas insignificantes. La reducción demográfica llega a un punto crítico cuando su volumen es tan diminuto que ya no puede sustentar una autonomía social ni política ni una razón de ser cultural. Toda nación necesita un núcleo poblacional suficientemente significativo para darse a sí misma un modo de ser y un sistema social y cultural diferenciado que lo justifique en su autonomía y en su proyecto histórico.

Por otra parte no hay una cifra absoluta ni una magnitud mínima para constituir una nación independiente. La magnitud de población está en función de la proporción de las poblaciones confrontadas. Las minorías étnicas no dependen del número absoluto de sus miembros sino más bien de la proporción desequilibrada con las otras poblaciones que históricamente se le oponen. Tambien hay que recordar que la proporción no es solamente cuantitativa, sino cualitativa.

Las consecuencias de estas reflexiones para el caso paraguayo serían las siguientes. Frente a la población brasileña, incrementada por una ideología expansionista y una política ampliamente natalista, la población paraguaya tiene el peligro de ser considerada como una microetnia, que cabría fácilmente en un barrio de San Pablo. La proporción de indígenas paraguayos frente a la sociedad nacional paraguaya es comparable a la proporción de paraguayos frente al Brasil. Si saco a relucir esta proporción paraguayo-brasileña y no la proporción paraguayo-argentina, no es solamente porque la población del Brasil es mayor en número, sino muy principalmente porque la relación cualitativa del Brasil y de la Argentina con respecto al Paraguay es muy diferente.

El Paraguay presenta un volumen poblacional bajo, todavía agravado por una natalidad muy moderada y por el éxodo migratorio, pero sus cifras no son absolutamente críticas para su autonomía política y cultural. El peligro está en que otras naciones desarrollen con respecto al Paraguay, intenciones asimilacionistas, programas contraculturales, dependencias económicas y hasta perjuicios raciales. En otras palabras, el peligro está en que traten al Paraguay como las sociedades nacionales han tratado y tratan a los grupos indígenas. La gran amenaza para el Paraguay está en que se le quiera reducir cuantitativamente y cualitativamente a dimensiones tribales, aplicándole aquellas categorías coloniales que en gran parte liquidaron a los pueblos autóctonos de América. Los hombres de América, antes de la invasión colonial, no eran indios; fueron llamados indios y fueron convertidos en indios por el sistema colonial. "La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial" (Bonfil Batalla 1972: 110).

Los imperios coloniales no consienten tener frente a sí a personas ni a pueblos y necesitan rebajarlos a la categoría de indio, o sea colonizado, y de tribu, o sea grupo disgregado, en el sentido peyorativo de la palabra. "Está dentro de las necesidades del orden colonial el impedir una cohesión creciente dentro del sector colonizado" (Ibíd.: 115).

La implantación del sistema colonial no sería completa, o por lo menos sería excesivamente lenta, si a la ocupación de tierras, a la explotación económica y reducción poblacional, no se añadiera el dominio político y la alienación ideológica.

Neutralización política

Un factor importante para la neutralización política suelen ser las élites apátridas con poder económico y que se pretenden ideológicamente neutras. Estas élites están constituidas por grupos extranjeros, compañías multinacionales y grandes hacendados, y el grupo nacional de una clase adinerada, generalmente de nuevos ricos.

Orientadas hacia rápidas ganancias económicas, estas élites propugnan la libertad de empresa y comercio; fuertes en la superioridad que les da una tecnología más avanzada y su poder económico, consideran su derecho traer la "civilización" y el "progreso". Lo importante es hacer notar aquí que fueron las mismas ideologías de civilización y de progreso, lo cual ahora se llama desarrollo, lo que justificó el dominio sobre los indígenas, a veces mediante los mismos caciques indígenas, ganados y atraídos por las ventajas inmediatas que ofrecía el estar del lado del conquistador.

Los caciques de entonces y los de ahora (llámense funcionarios públicos, jefes de partido político, comerciantes, contrabandistas e incluso expertos en desarrollo) han encontrado en un supuesto sano realismo, la excusa para la entrega. Estas élites suponen que ya somos muy débiles para exigir condiciones al "desarrollo", que es saqueo de recursos naturales y explotación de mano de obra barata. Tal compañía extranjera del Alto Paraná retuvo en sus manos la supuesta industrialización de la zona y después de extraer durante un siglo los recursos naturales, está liquidando ahora las tierras a firmas brasileñas, como mejor postor que son.

Estas élites burguesas a pesar de su palabrería nacionalista han declinado sus responsabilidades al pueblo en momentos de sacrificio, como durante la guerra del Chaco, pero no dudan en entregarse a los negocios de inmediato provecho personal. Creo que se puede aplicar también al Paraguay lo que Wolf y Hansen dicen del rol de las burguesías de América Latina: "El hecho central y determinante de la historia de América Latina ha sido la incapacidad de la burguesía para llevar a cabo su tarea de transformación de la economía... La intervención metropolitana ha provocado progresivamente una disminución del poder detentado por las élites latinoamericanas en sus propios dominios y un divorcio entre las masas y las élites" (Wolf y Hansen 1972: 329, 351).

Lo grave del caso es que estas élites burguesas, como los caciques y mandarines, son potenciadas con una representación cultural y económica que las colocan dentro de la esfera del dominador en contra de las masas de su propio país. Estas élites, desarraigadas del pueblo, no tienen más patria que sus privilegios, patria de fronteras móviles según la subordinación dictada por el amo de turno. Sólo la comparación entre la desestructuración provocada por los caciques en sus propios grupos indígenas y las burguesías nacionales, sería objeto de un estudio más detallado, sobre el cual he de volver un día.

La asimilación cultural

El círculo de la dominación colonial no está cerrado mientras no se llega a la asimilación cultural, mediante la cual el colonizado acepta su condición dominada, adoptando los puntos de vista del colonizador.

Los procesos de asimilación cultural tienen aún hoy plena vigencia. Hay instituciones indigenistas, por ejemplo, que proclaman abiertamente estas intenciones asimilacionistas (1).

La teoría y la práctica de la asimilación está basada sobre una falacia y tiene como efecto una situación exactamente contraria a la teóricamente proclamada. La falacia consiste en suponer que el modo de ser y la cultura del colonizador es en todo superior —en tecnología, en organización social y política, en expresión cultural, en desarrollo económico, tal vez en vida religiosa—. Todo lo que está fuera de esa "civilización" es "barbarie", de tal suerte que el colonizador siente como un deber el imponer el paso de la barbarie a la civilización y perseguir aun con la guerra a quien se resiste al cambio. El efecto de la asimilación cultural es en realidad la aparición de una masa de individuos, que una vez perdidas las condiciones de autonomía territorial y económica, pasan a engrosar las filas de los marginados, sin cohesión interna, incapaces de continuarse en un destino histórico propio y diferente, es decir, en un ser nacional. Estas masas marginadas se encuentran como en un punto cero, en el que tienen que reaprender, pero ahora en condiciones sumamente desventajosas, el nuevo modo de ser que se les propone.

Los indicios de proyectos de asimilación cultural, como complemento del ciclo de re-colonización del Paraguay, sobre todo en la zona fronteriza con el Brasil, pero también a nivel nacional, son serios y deben ser estudiados y seguidos de cerca. A mi parecer, los más significativos y amenazantes son los siguientes: la proliferación creciente y marginación de la población paraguaya dependiente de los nuevos colonos; la extensión de la lengua portuguesa en tierra paraguaya; la asistencia de niños paraguayos a escuelas del otro lado de la frontera; la circulación del cruzeiro como unidad monetaria en el Paraguay, fenómeno de signo, no sólo económico, sino socio-cultural; la aceptación tácita de los modelos y valores externos; la casi total ausencia de centros de creatividad cultural en la zona que puedan oponer normas culturales reflexivamente definidas y justificadas. Estas situaciones que creo configuran realmente un cuadro de asimilación cultural, deben ser tratadas e investigadas en su alcance real de un modo más exhaustivo que lo que permiten estas líneas. Más aún, pienso que una investigación a fondo del proceso de asimilación cultural, que sufre el Paraguay, sería de hecho un medio de afirmación cultural, mientras que la timidez y desgana en enfrentar críticamente el proceso es desde ya el signo de una asimilación iniciada.

Las similitudes que he creído poder señalar entre el proceso de las etnias indígenas y el proceso paraguayo no constituyen equivalencias que deban ser

(1) Véase en **ABC Color**, 15 de marzo 1973, las declaraciones que hacía el Ministerio de Defensa, del cual depende el Departamento de Asuntos Indígenas, acerca del problema de los indios Guayakí: "Estamos por la asimilación a nuestras costumbres".

tomadas al pie de la letra. El Paraguay con su historia y con su constitución de nación independiente latinoamericana, presenta factores que rebasan el modo de ser de una etnia autóctona, y puede ser capaz de desplegar un dinamismo histórico que los grupos indígenas perdieron en gran parte. De todos modos, las similitudes establecidas en ambos procesos no pueden dejar de incitar a una seria reflexión a quien está preocupado por el futuro del Paraguay.

El Paraguay que ha sabido mostrar su voluntad de ser nación en los tiempos de guerra tendrá, a mi parecer, que afrontar en un próximo futuro las amenazas de conquista en estos tiempos de paz.

Bibliografía

BENITEZ GONZALEZ, Manuel
1964 "Situación de la agricultura en el Paraguay", **Revista Paraguaya de Sociología** 1: 49-74. Asunción.

BONFIL BATALLA, Guillermo
1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", **Anales de Antropología**, IX, 110-115. México.

BRAIDO, Jacyr Francisco
1972 "Colonos brasileros en el Paraguay", **Acción** 16: 25-30. Asunción.

DECOUD, José Segundo
1877 **Cuestiones Políticas y Económicas.** Asunción.

FOGEL, Gerardo
1973 "Notas sobre los migrantes paraguayos en Misiones (Argentina)", **Estudios Paraguayos**, I, 1: 165-194. Asunción.

PASTORE, Carlos
1972 **La lucha por la tierra en el Paraguay.** Montevideo: Editorial Antequera.

RIBEIRO, Darcy
1971 **Fronteras indígenas de la civilización.** México: Siglo Veintiuno Ed.

SCHILLING, Paulo R.
1973 "La cuenca de la integración o los ríos de la discordia", **Víspera**, VII, 33: 46. Montevideo.

WOLF, Eric R. y HANSEN, Edward C.
1972 **The Human Condition in Latin America.** New York: Oxford University Press.

ZARATE, Teresa
1973 "Parcelación y distribución de las tierras fiscales en el Paraguay (1870-1904)", **Revista Paraguaya de Sociología** 26: 121-140. Asunción.

UNA NACION, DOS CULTURAS

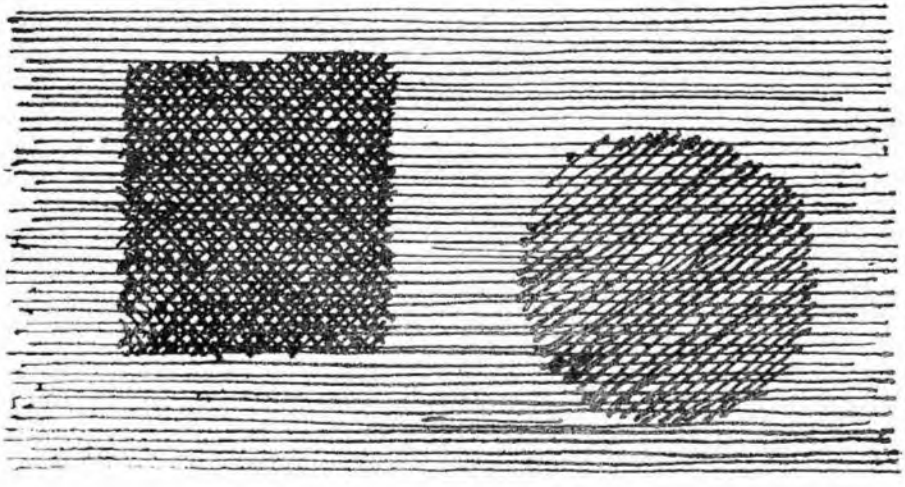
Acción 25, junio 1975: 17-22. Asunción.

El Paraguay, que no siempre ha logrado ser un "buen" Estado —excepto tal vez en tiempos del Dr. Francia— y que mucho menos ha gozado de "buenos" gobiernos, es desde por lo menos el siglo XVII, una "buena" nación.

"El Paraguay es tal vez la primera nación en el hemisferio occidental que evidenció una conciencia colectiva nacional", ha podido escribir recientemente un especialista de la historia paraguaya, el norteamericano John Hoyt Williams (1974: 173). "Fue el nacionalismo —es su conclusión— el que hizo de esta provincia la primera república verdaderamente independiente del continente, le dio crecimiento, unidad y fuerza —e hizo también posible, quizás probable, la guerra que casi destruyó la nación".

Nación y cultura

La nación se suele entender como un grupo de personas en comunidad con una particular conexión con una tierra —lugar de nacimiento, patria, situación



ecológica—, con una continuidad histórica —tradición, hábitos, hechos ocurridos, cosas hechas— y con un destino común sentido como tal. La nación es un *ñandéva*, que se define frente a los otros como un *oréva*.

La cultura es la realización de un modo de ser propio por miembros de una comunidad histórica. Este modo de ser que es fundamentalmente modo de hacer y modo de pensar, se explicita en formas de expresión que son formas de entender y de entenderse en el mundo e instrumentos para trabajar este mundo lengua, arte, sistema social, religión, cultura material—. La cultura como modo de ser está por lo menos implícito en todo grupo humano constituido en nación hasta tal punto que la nación se define en último término por su autonomía cultural y dura mientras dura su cultura y no más allá. Deculturizar es de hecho desnacionalizar.

La invención de cultura es muy superior a lo que ciertas ideologías quieren hacer pensar, ya que la nación encuentra sus respuestas a su modo de ser en el mundo, sobre todo si no recibe imposiciones extrañas.

La identificación con un modo de ser histórico, lo cual supone una operación de abstracción bastante coherente, ya que significa darse cuenta de las principales líneas de fuerza que constituyen el modo peculiar de este grupo y no de otro, es propio de cualquier nación, aun de aquellas que son consideradas por otras como *incultas*.

Hay un peligro muy grave, sin embargo, en creer que la relación nación-cultura está dada una vez por todas, que la cultura nacional ya está realizada y es un depósito en el cual se guardan los bienes y resultados culturales, como un museo al que se designan guardianes. Esto es desconocer que la cultura, aun explícita en formas de expresión, no es una actividad que maneja realizaciones, sino que es energía creadora de símbolos e instrumentos.

La cultura está trabajada continuamente por la historia y trabaja la historia. Es dentro de la historia y no fuera de ella que se establece la verdadera lucha de la nación por su cultura, por una cultura nacional. La lucha por la cultura es esencial a una nación, sobre todo si se tiene en cuenta que la cultura no es un capítulo aparte de la lucha por una economía nacional y por una política nacional.

En realidad, tiene poco sentido preguntarse si existe una cultura nacional y menos sentido tiene intentar describirla. Porque ¿qué es lo que se describe? ¿Las instituciones llamadas culturales, el fárrago de páginas escritas en el Paraguay, sobre el Paraguay? ¿Las obras de artistas plásticos, de literatos, de algunos escritores científicos? La descripción de resultados culturales tal como generalmente se viene haciendo en libros de historia de la cultura del Paraguay,

además de presentar de hecho una selección arbitraria de los resultados culturales, poco sirve para analizar la relación nación-cultura, las contradicciones que han podido surgir y de hecho han surgido repetidamente en el Paraguay entre nación y cultura y mucho menos sirve, al desconocer el proceso de lo que ha sido la cultura en la nación, para que se pueda proyectar la lucha por una cultura nacional que no es sino la misma lucha por la nación.

Cultura de alianza y paz

Toda nación tiene una cultura, pero no toda cultura es nacional, y no solamente porque en una nación puede haber varias sub-culturas, sino porque en ella puede haber culturas en conflicto que se disputan el dominio de la nación.

Las naciones "primitivas" suelen presentar un alto grado de identificación entre cultura y nación; las culturas de esas naciones son culturas nacionales. Las naciones modernas, paradójicamente, tienen dificultad en crear una cultura nacional; la misma dificultad que sufren en ser naciones independientes, aquellas naciones precisamente de lo que se ha dado en llamar "tercer mundo", que viven en el fuego cruzado de los intereses coloniales y neocoloniales.

Los procesos históricos de colonización no son nuevos en el Paraguay y, sin embargo, se está lejos todavía de una comprensión cultural de este fenómeno. Más aún, se ha desarrollado sistemáticamente en el seno de los dominadores coloniales una *cultura de la alianza* (una *alianza hispano-guaraní* que se ha modernizado en *alianza para el progreso*) que no es más que la supresión pura y simple de uno de los términos de la dualidad cultural. Mientras que económicamente y socialmente hay una polarización dual entre dominador y dominado, culturalmente se pretende haber llegado a una síntesis estableciendo la armonía de los términos, armonía por acallamiento de las clases dominadas.

Cómo se ha podido llegar a esto es la pregunta, la más importante, a mi modo de ver, que se debe formular en estos momentos si se ha de tomar en serio un proyecto de cultura nacional.

Cultura colonial

Por el modo como se procesó la nación paraguaya su cultura es necesariamente colonial. Este hecho en sí no supone una calificación peyorativa, así como no es negativo el contacto de culturas. Lo que puede llegar a ser trágico y constituirse en amenaza permanente contra el ser nacional es la ideologización unilateral del proceso, silenciando el desequilibrio económico dentro de la nación y el antagonismo de las clases sociales que precisamente el

sistema colonial vino a instaurar y que mantiene hasta hoy. Si el Paraguay no entiende su proceso colonial, está en peligro de volver a ser colonizado siempre de nuevo.

A modo de ejemplo se puede citar el caso del Departamento del Amambay donde tanto los paraguayos como los indígenas de la región están en una situación de neocolonialismo brasileño. Ahora bien, mientras la sociedad paraguaya como grupo social —hay excepciones, claro está— está desprovista de las armas ideológicas y culturales para entender el proceso envolvente y poder resistirlo en condiciones reales, las comunidades indígenas no están de hecho tan expuestas a la invasión y asimilación colonialista, entre otras razones porque su historia interna y su nacionalidad, desde hace ahora ya varios siglos "entendió" la colonia y se dio a sí misma la cultura y la ideología mítica apta para resistir y no ser asimilado fácilmente. Por paradójico que parezca, en el caso no del todo improbable en que la región se brasilerice todavía más, los indígenas serán quienes constituirán en la zona los últimos reductos de la paraguayidad.

Pensar la cultura nacional paraguaya en términos de colonia no sólo no es absurdo, sino muy pertinente, porque hubo una colonia históricamente dada y porque la dependencia, sobre todo económica y cultural, es un hecho.

Decir que la cultura nacional es colonial, significa que encuentran gran parte de su inteligibilidad en el conflicto cultural y al mismo tiempo en la particularidad de este conflicto.

Civilización y barbarie

Colonia es fundamentalmente la imposición de un nuevo modo de producción que determina una nueva relación económica, mediante la cual el excedente producido por una clase social es apropiado por otra sin que se redistribuya algo realmente equivalente. En este proceso de implantación y mantenimiento de la colonia se hace intervenir múltiples elementos: conquista, esclavitud, privación violenta de las tierras y de los medios de producción propios, proletarización, etc. y al mismo tiempo, una ideologización del proceso que pueda justificar el pillaje y la explotación. Mecanismos sociales, políticos y culturales son desarrollados para asegurar el nuevo orden de cosas.

Aquí no voy a considerar todos estos mecanismos en su detalle, sino sólo los que se entienden como propiamente culturales.

Una ideologización típicamente colonial aparece en **Facundo** de Sarmiento, cuando dice que en América Latina "se ven a un mismo tiempo dos

civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilizacion europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas... (Se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, lucha imponente en América" (Sarmiento 1967: 51, 39).

No está de más recordar que Facundo es un libro escrito allá por los años 1845 y por quien será el Presidente de los argentinos durante la guerra de la Triple Alianza (1868-1874), y que vino a morir a Asunción en 1888.

Sarmiento, el "progresista", escribió también: "El progreso está sofocado porque no puede haber progreso sin la posesión permanente del suelo, sin la ciudad que es la que desenvuelve la capacidad industrial del hombre y le permite extender sus adquisiciones".

Que la guerra al Paraguay se hizo dentro de la ideología del progreso y de la "civilización" lo expresaba claramente este texto de **El Nacional** de Buenos Aires: ¿Se cree que nosotros habitantes del Río de la Plata, podremos cantar himnos a la libertad mientras allá en el fondo de nuestros grandes ríos gime un pueblo oprimido a quien no le es permitido pensar, ser libre, mejorar su condición y cumplir la ley del progreso que la humanidad está obligada a asumir? No: si queremos salvar nuestras libertades y nuestro porvenir, tenemos el deber de ayudar a salvar al Paraguay, obligando a salvar a sus mandatarios, a entrar en la senda de la civilización" (citado por Cardozo 1987: 176).

Con la excusa de "imponer" la civilización a los "bárbaros" paraguayos, cualquier guerra era legítima. De hecho, todos sabemos que era el mercantilismo inglés el que se quería introducir para convertir al Paraguay en nueva colonia comercial.

Terminada la guerra estas ideas habían triunfado. José Segundo Decoud, bajo cuya iniciativa se fundó en 1889 la Universidad Nacional de Asunción, había asimilado perfectamente esta ideología "civilizadora", necesariamente ligada a la extranjerización cultural y económica del país. En sus **Cuestiones políticas y económicas** decía sin ningún empacho: "La fisonomía moral de un pueblo no es tan fácil cambiarla... Era necesario que el elemento extranjero estuviera en mayor número para que pudiera operar el fenómeno de la transformación (de nuestro pueblo), tradicionalmente indolente por más que se diga lo contrario... Son (los hombres de la campaña) muy poco afectos al trabajo y prefieren en su mayor parte la vida haragana y vagabunda... las mujeres se entregan regularmente a las faenas agrícolas, mientras que el hombre duerme

tranquilamente la siesta". La conexión de este problema con el de la educación aparece clara, cuando se queja de que "no se ha fundado una sola escuela en la campaña, ni ningún instituto de educación" (citado por Pastore 1972: 190, 269).

La influencia de las ideas sarmentinianas, y de Sarmiento mismo, en la educación paraguaya de la postguerra, es un hecho indiscutible, y hay que lamentar que este fenómeno no se haya estudiado hasta el momento con todas sus implicancias sociales y culturales (1).

Los instrumentos para la implantación de la civilización, que se presenta a sí misma como *la cultura* son, entre los principales, éstos:

— la escuela formal, concebida ante todo como instrucción pública, que prescinde de la tradición oral, emplea la escritura, acumula contenidos seleccionados y selectivos, bajo una forma peculiar de expresión, y en el caso del Paraguay usa el idioma castellano y proscribe el guaraní;
— la literatura escrita (valga la redundancia) en libros y diarios, que se considera como forma privilegiada de expresión culta; cultura libresca;
— la burocracia por la escritura;
— la adopción de tecnología relativamente avanzada, que se compra a altos precios, tecnología vendida por el "civilizador", pero nunca realmente transferida.

Paralelamente se considera que la pervivencia de la *barbarie* viene dada por estos factores que hay que erradicar:

— el uso de una lengua no europea; en el caso del Paraguay, el guaraní; el analfabetismo (prescindiendo de si es realmente funcional) y la educación familiar no escolarizada;
— las tradiciones populares y las creencias religiosas, clasificadas las primeras de simplemente folklóricas y las segundas de supersticiosas;
el relacionamiento y el compromiso por la palabra social y común;
el uso de técnicas arcaicas de producción y el poco incentivo para acumular excedentes de producción para revertirlos en consumo.

La "civilización" considera que lo popular y el pueblo mismo paraguayo no es todavía cultura, sino "barbarie". Y para que se haga civilizado tiene que estar dependiente de quienes le dan esos "grandes bienes de la civilización". De

(1) Algunas indicaciones sobre Sarmiento en el Paraguay aparecen en los **Apuntes de Historia Cultural del Paraguay**, de E. Cardozo (Asunción, 1985: 300-301). Gracias a Sarmiento se logra la contratación de una "experta" norteamericana, la maestra Sara Reed y la compra de textos editados en el país del Norte. Sarmiento asesoró estrechamente los planes y reglamentos de la Superintendencia de Educación. Eran los años 1887-88.

hecho esta "civilización" sólo llega cuando la compramos a precios bien caros; el pueblo por su parte, para comprar este simulacro de civilización, que muchas veces no es más que una burda imitación de formas de vida foráneas, vende su trabajo a precios irrisorios y con gran desgaste humano.

La ideología de la civilización contra la barbarie es el producto del neocolonialismo económico al que a su vez justifica y fortifica.

Basados en este tipo de ideología, los políticos que dicen propugnar el cambio social y la modernización, hasta ahora no han logrado construir una economía popular, independiente ni nacional, sino todo lo contrario.

Naturalmente en estas condiciones no se puede pensar en una cultura nacional.

Desarrollo y subdesarrollo

Dentro de la misma línea histórica, el riesgo de la cultura nacional está en identificarse con planteamientos oficiales que proponen e imponen el progreso de la nación en términos de desarrollo económico, desarrollo que en su planificación concreta no supera la simple explotación ecológica y el abuso de reservas naturales.

Otro de los riesgos consiste en que se siente la necesidad de incorporar nuevas técnicas, que sin embargo son apenas manejadas, pero no realmente comprendidas, siempre compradas, nunca aprendidas.

La búsqueda afanosa de "civilización" ha provocado un aumento alarmante de "letrados", no propiamente técnicos (aunque hay un "letrado de la técnica" igualmente improductivo).

Estos "letrados" que son los clásicos parásitos de una nación, están alcanzando en la actualidad un peligroso grado de saturación. Por ahora viven del excedente extraído de las reservas naturales y de los préstamos internacionales que recibe el país. En estas condiciones se hacen solidarios de las oligarquías, dependientes a su vez del capital extranjero al que sirven. Separados de los intereses del pueblo, poco les importa una autonomía económica y menos cultural.

Dejado el pueblo sin los instrumentos simbólicos de su propia inteligibilidad, porque ya antes ha sido desprovisto de sus fuentes económicas, el futuro de la cultura nacional se abre sobre el horizonte de dependencias cada vez más acentuadas. En este sentido el proceso de modernización, de urbanización

reciente vivido en el Paraguay y el nuevo sistema de comercialización, agrava la situación, ya que lo que bastaba a la inteligibilidad y modo de ser de una sociedad rural, se convierte en anomía en la sociedad sub-urbana y en las nuevas aglomeraciones proletarias.

Aunque en la actualidad se asiste a una pronunciada instrumentación técnica, sobre todo en la instrucción escolar, la nación parece que ha perdido los "creadores" de cultura, tanto educadores, como artistas, escritores y políticos. El fenómeno ocurre en gran parte porque desde la raíces mismas de la colonia, la inteligibilidad de la cultura nacional nunca se propuso un análisis del sistema económico, y menos se tomó en consideración la cultura material; frente a tecnologías importadas y al "desarrollo" neo-colonial, se carece actualmente de un trabajo aprovechable de interpretación cultural. La entrada necesaria —y además impuesta— de la tecnificación, se hace de un modo excéntrico, quedando las matrices de inteligibilidad de la nueva sociedad programadas fuera de la cultura nacional.

En la actualidad el peligro está en reproducir a nivel desarrollista el mismo esquema de *civilización* y *barbarie*, en términos de *desarrollo técnico* y *económico contra modo de ser paraguayo*.

Si el modo de ser paraguayo no ha producido una técnica que le es propia ni modos de producción que puedan ser considerados desarrollados dentro de la ideología del desarrollismo, el pueblo tendría que ser educado desde el horizonte cultural de las naciones que traen la tecnología y exigen determinados modos de producción. Este proceso es lo que actualmente está puesto en marcha en el Paraguay a nivel educacional.

En este contexto ¿puede haber una cultura nacional?

Si se mantiene la dicotomía *civilización-barbarie*, o su versión moderna *desarrollo-subdesarrollo*, la cultura nacional no es posible, ya que no se puede identificar ninguna de las dos culturas como la nacional. De este impasse creo que no ha salido de momento ninguna discusión teórica sobre el tema. Por suerte, a nivel de realización y energía cultural, la nación y algunos de sus hombres han producido cultura nacional. Son, por ejemplo, aquellas obras que han captado el conflicto del proceso paraguayo, haciendo del conflicto mismo la matriz de unidad. Dado que el nacionalismo es mestizaje y es conciencia de identidad amenazada —y en este punto estoy con la posición del Dr. Williams, citado anteriormente—, la eliminación de uno de estos elementos de lucha es un atentado contra la conciencia y la cultura nacional.

Como se ve, no se propone aquí una cultura nacional como modelo, sea ésta o aquélla, sino un proyecto histórico. El peligro no consiste en tener invasores

en casa o en estar explotados por un sistema económico neo-colonial, sino en no entenderse como tal, y creer que el sistema cultural puede ser diferente del sistema económico. A un pueblo explotado económicamente, se le puede dar instrucción y "civilización", pero no cultura nacional.

A su vez una cultura nacional como modo de ser abierto, popular, con modos de expresión socializados, incluso orales, aunque de momento esté inadaptado a las necesidades actuales de tecnificación, encuentra siempre las respuestas necesarias.

La oposición pertinente entonces no es *civilización-barbarie* y el proceso no es la progresiva sustitución de la *barbarie* por la *civilización*, sino que la afirmación más pertinente y fecunda es la afirmación del pueblo contra las élites económicas y políticas no-nacionales.

Gracias a Dios, el pueblo paraguayo no está del todo "civilizado" ni del todo "desarrollado" y por lo tanto puede todavía ser paraguayo. Hay en el pueblo paraguayo, recursos del pasado que son energía para el futuro. Los intentos capitalistas para subdesarrollarlo y hacerlo del todo dependiente todavía no han suprimido al pueblo. La cultura que comprenda este proceso y lo potencie en el pueblo, será cultura nacional.

Bibliografía

CARDOZO, Efraim

1949 **Paraguay Independiente.** Barcelona: Salvat editores. Primera edición paraguaya: Asunción: Carlos Schauman Editor, 1987.

1985 **Apuntes de historia cultural del Paraguay.** Asunción: Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos, XI.

PASTORE, Carlos

1972 **La lucha por la tierra en el Paraguay.** Montevideo: Editorial Antequera.

SARMIENTO, Domingo Faustino

1967 **Facundo.** Buenos Aires: Losada.

WILLIAMS, John Hoyt

1974 "Race, threat and geography – the paraguayan experience of nationalism", **Canadian Review of Studies in Nationalism**, 1, 2.

PARA UNA HISTORIA DE LA MUJER PARAGUAYA

Acción 26, agosto 1975: 11-16. Asunción.

La mujer guaraní se convirtió en mujer paraguaya cuando entró en el nuevo sistema colonial traído por la conquista española. Este paso ha sido considerado generalmente en el Paraguay como un idilio encantador; fue de hecho un drama terrible. Por lo menos si nos atenemos a los datos que suministran la etnografía y la historia.

La mujer guaraní se incorporó al sistema hispano-paraguayo por la puerta de servicio. Historia oscura, historia oscurecida: ¿por ignorancia?; ¿por inconsciencia?; ¿por mala intención?

Mujer guaraní

La mujer, en ninguna comunidad, en ninguna sociedad, es solamente mujer; dicho más directamente, nunca es sólo hembra; hasta cuando cumple la función biológica de ser madre, lo es ante todo como un ser social; a veces, según lo afirman ciertas culturas, como intermediario de una acción divina que a través de ella crea un nuevo cuerpo para una nueva alma.

Es por esta razón por la que la mujer es elemento importante en el sistema social. Según la expresión de Lévi-Strauss (1972: 268), "una sociedad está hecha de individuos y de grupos que se comunican entre sí... En cualquier sociedad, la comunicación se opera, al menos, en tres niveles: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes".

La mujer dentro de la sociedad guaraní es educada desde niña para cumplir funciones específicas que aseguran el buen relacionamiento social, no sólo de ella misma sino de sus padres y parientes con los que serán sus futuros parientes, su futura suegra, su futuro suegro, sus futuros cuñados. De ahí deriva, en gran parte, la precisión de los términos con que definen los guaraníes el grado y modo de parentesco. Una mujer dada y comunicada viene a ser un mensaje entre familias y entre comunidades.

Como aparece en crónicas y grabados antiguos, la mujer es portadora del cesto, recolectora de frutas silvestres y cosechadora de los productos de la chacra. Entre los guaraníes las actividades masculinas y femeninas ofrecen un cuadro distintivo de un paralelismo casi total, con pocas superposiciones: lo que puede y debe hacer una mujer no lo puede ni debe hacer un hombre, y viceversa.

En grupos guaraníes actuales este cuadro tienen todavía una vigencia casi total. La mujer, por ejemplo, planta la chacra, que el hombre preparó; siembra maíz, batata, porotos, calabazas, maní, algodón; va a buscar agua del arroyo o de la fuente, cocina, prepara la chicha, hace hamacas de fibra de caraguatá (pero no de tiras de cuero); hila, tiñe lo hilado, teje; y cuando va de camino con su marido, lleva ella la carga en un gran cesto que cuelga atado de su frente. No planta mandioca pero sí la trae de la chacra, conforme se necesita. Conjuntamente con el hombre, prende fuego al rozado, cosecha el maíz, recoge frutas silvestres. Una mujer puede ser médica (y hasta puede ejercer artes de mala hechicera) (Müller 1934: 191).

Junto al fuego y madre

Esta distinción socializante del modo de ser mujer se da también a nivel religioso y hasta a nivel lingüístico. No son demasiados los datos históricos sobre las funciones religiosas de la mujer, pero se la ve bastante ligada a los ritos de la muerte: llora al que va a morir y llora al que ya murió, del que sabe cantar, con sus *guahu*, las virtudes y excelencias; cuida de las urnas funerarias. Si podemos tomar datos de la etnografía, bajo el supuesto de que los guaraní actuales conservan gran parte del sistema tradicional pre-colonial, se podrá afirmar que en aquellos tiempos, cuando se hizo el contacto colonial, la futura madre era ya considerada como el lugar en cuyo seno la palabra alma tomará asiento —*oñeapykano*—, y en él hará morada —*ojeasojavo*—, tal como toma asiento en la mente la palabra inspirada que viene de "los de arriba".

Para las fiestas religiosas la mujer sabía mascar la chicha de maíz e incluso confeccionaba las grandes ollas de barro que debían contenerla. También ahora es la que prepara la chicha, aunque ya no hace ollas de barro, sino muy raramente. Con su tacuara marca el ritmo de la danza ritual, acompañando así la voz de las maracas sostenidas en manos de los hombres.

En una casa guaraní hay casi siempre fuego encendido; la mujer lo cuida; está junto a él, asando una raíz de mandioca, unas batatas, unas mazorcas de maíz, y vigilando la olla. La mujer guaraní es "la dueña de junto al fuego", un fuego, sin embargo, que el hombre obtuvo por frotación de un palo contra otro.

Es madre, y madre desde que está embarazada; en ese período tiene que observar un régimen alimenticio en el que no haya ingredientes "pesados". Porque debe proteger el alma del niño que se está formando, siendo ella misma muy buena, por eso su marido le dice: "No te burles de tus semejantes; míralos con sencillez; recíbelos con hospitalidad, a fin de que nazca un niño hermoso". Un estudio más detallado y completo de la función de la mujer en la organización social y cultural de los guaraníes, es el trabajo de Cadogan y Melià: **Che retambipe** (1971).

A más de uno le parecerá que esta imagen de la mujer guaraní trazada aquí es una reconstrucción idílica e ideal, hasta tal punto pesa el prejuicio de que lo primitivo tiene que tener algo de irracional y absurdo. Pero, ¿por qué no se admite, ya de una vez por todas, que ésta es la figura auténtica y hermosa, el modo concreto de ser mujer, que el sistema guaraní ha trabajado para sí mismo durante siglos, según sus propias tradiciones y en vistas a su pervivencia histórica y a su evolución? El lugar que le corresponde, la mujer guaraní ya lo tiene; nadie se lo quita, nadie tendrá que dárselo.

Llegan los "cuñados"

Frente al español que llega a estas tierras que poco a poco serán denominadas como Provincia del Paraguay, la mujer guaraní sufre un proceso que va más allá de los primeros contactos. Simplificar este proceso, reducir a uno sus distintos momentos y confundir hechos particulares con el hecho social, es lo que ha llevado a la generalización absurda de hablar de "alianza hispano-guaraní" para caracterizar al proceso todo, cuando a lo más sólo puede referirse a uno de sus aspectos.

Hubo ciertamente un primer momento que puede caracterizarse como la fase del "cuñadazgo". Los españoles, como indios de otra tribu, bien podían ser objeto de la comunicación de mujeres y a través de esta comunicación entrar en el sistema guaraní de reciprocidad económica y alianza contra enemigos

potenciales o actuales, indios payaguaes o guaycurúes, por ejemplo. Estaba dentro del sistema guaraní que "el agasajo principal de los caciques a las personas de respeto era enviarles una o dos de sus mujeres" (Lozano, citado por Cardozo 1959: 64); también, que después de las guerras, si podemos atenernos al testimonio de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, era de costumbre ofrecer los indígenas algunas mujeres (Comentarios 132, citado por Cardozo 1959: 64).

Las "piezas" para el trabajo.

Este modo de comunicación de mujeres podía funcionar como modalidad excepcional y ocasional y mientras los españoles no eran más que una ínfima minoría dentro de la nación guaraní. Irala y los 400 españoles de aquel período pudieron recibir 700 mujeres "de servicio"; y ser considerados "cuñados" por parte de los guaraníes. Pero como bien observa la Dra. Susnik, "el primer servicio que los guaraníes prestaban en son de reciprocidad y de amistad, pronto convirtióse en abuso y opresión" (Susnik 1965: 9).

La mujer guaraní era dada por sus padres y hermanos como esposa; era tomada como pieza de servicio por los españoles. Lo dice el mismo Irala, quien ordinariamente es presentado como el gran macho-amante de una multitud de indias guaraníes. Así dice de los carios guaraníes "que han dado para el servicio de los cristianos 700 mujeres para que les sirvan en sus casas y en las rozas por el trabajo de las cuales... se tiene tanta abundancia de más servicio que no sólo hay para la gente que allí reside, mas para más de otros tres mil encima" (Relación de Irala del año 1541, citado por Susnik 1965: 10).

En esos momentos la mujer guaraní se volvía criada, brazo agrícola y procreadora (Susnik 1965: 10). Siendo considerada la mujer como valor principalmente económico, y no precisamente humano, aunque no negamos que entre algún conquistador y alguna indígena guaraní haya podido nacer un cierto sentimiento amoroso, se llega al caso de que si las mujeres no eran dadas por los guaraníes, los españoles las iban a sacar de las aldeas, las quitaban. Eran las famosas *rancheadas*, en que se sacaba violentamente a las mujeres del lado de sus padres, de sus hermanos, de sus maridos...

La documentación a este respecto, es abrumadora y continuada. Poco a poco, Asunción y sus alrededores, así como las pequeñísimas ciudades del Guairá, se estaban convirtiendo en campo de concentración de mujeres guaraníes humanamente prostituidas, físicamente violentadas, gimiendo bajo el peso de trabajos forzados. Como un caballo, o como un pedazo de tela, la mujer era una "pieza"; una pieza que puede ser comprada, vendida, trocada, jugada junto a una mesa de naipes. "Los españoles han tomado una mala costumbre en sí de vender estas indias unos a otros por rescate", decía un tal

Andrada en 1545. Y una relación anónima de aquel siglo habla asimismo de las muchas indias que los españoles tienen y "las venden, y juegan y truecan y dan en casamiento; habrá en la ciudad de Asunción de 20 y hasta 30 mil indias que se contratan por puercos y ganados, y otras cosas menores, de las cuales se sirven para las labores del campo" (citado por Bruno 1966: 188). A veces se recurría a una venta larvada, como lo testifica el padre González Paniagua. Los comuneros "hacían venir a palos (a los indios) a trabajar y les tomaron sus mujeres e hijas por fuerza y contra su voluntad, vendiéndolas, trocándolas por ropas y rescates" (citado por Susnik 1965: 12).

Madres de la muerte

Dentro de esta situación, la mujer guaraní-paraguaya llego a tenerle odio a la función de ser madre; ser madre se había convertido en aquel mundo colonial, en algo terrible. "Mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas y a otras y sus hijos les hacen servir en sus granjerías y duermen en los campos y allí paren y crían módicos de sabandijas ponzoñosas y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer y otros toman yerbas venenosas y que hay madres que matan a sus hijos en pariéndoles diciendo que lo hacen por librarlos de los trabajos que ellos padecen..." (Ordenanzas para el buen gobierno del Río de la Plata hechas por Hernán Arias de Saavedra, Asunción, 29 de noviembre de 1603. En: Gandía 1939: 347).

Esas mujeres, por no dar vida a la muerte, daban muerte a la vida.

Frente a la opresión, la mujer guaraní-paraguaya tenía una respuesta desesperada: infanticidios, procedimientos anticonceptivos, mortandad infantil... (véase Susnik 1965: 39).

Naturalmente dentro de este contexto no tiene nada de extraordinario que el nuevo colono paraguayo fuera llevado cada vez más a un callejón sin salida, echando a perder él mismo, sucesivamente, las soluciones parciales de su modelo socio-económico equivocado: primero se había servido de los brazos de la mujer y de los "cuñados" entregados "por amistad"; después, terminada la "amistad", tuvo que acudir a la violencia de la "saca de mujeres", lo que provocó la hostilidad de los indios guaraníes, quienes en menos de un siglo (1537-1660) se levantaron y se rebelaron contra los nuevos colonos, por lo menos 23 veces (Necker 1974: 78-79; 1983: 21-25); en tercer lugar, eliminada una buena parte de la población guaraní, y sometidos los indios que quedaban, internamente desintegrados y desmoralizados y externamente gravados con insoportables trabajos, el colono paraguayo se queja ahora de su suerte; "politiquea" para arrebatarle a otro sus medios de producción, las mujeres

(Susnik 1965: 21); se lamenta de su pobreza, atribuyéndola a los indios que antes llamaba "cuñados", y que ahora tildaba como "incapaces, soberbios, poco codiciosos y haraganes" (carta del Cabildo de Asunción a su Majestad, en 1620, citada por Mora 1973: 179) (véase también Susnik 1965: 39).

El ocaso biológico

Para producir una relativa pequeña cantidad de mestizos —que, eso sí, tenían el "honor" de ser tenidos por "españoles"— cuántos hombres guaraníes habían muerto sin tener descendencia, y cuántas mujeres habían tenido que ver morir a sus hermanos, enviudar a sus madres, dejar solteras a sus hermanas. Después de siglos de "mestizaje" y de alianza hispano-guaraní, la población no lograba recuperarse y por supuesto no alcanzaba a igualar las cifras de los guaraníes precoloniales.

De todo este desgraciado sistema el mayor peso había caído sobre la mujer guaraní, quien había perdido la dignidad de ser esposa y el gozo de ser madre.

Había pueblos de indios donde el porcentaje de matrimonios sin hijos alcanzaba el 28 %, en otros llegaba al 32 %, mientras las mujeres viudas o solteras constituían el 38 % (Susnik 1965: 109 y 101). A veces una madre no tenía derecho a amamantar a su propio hijo porque debía dar el pecho al hijo extraño del encomendero.

"Por lo que queda dicho de hambres y fríos y por la ordinaria inquietud con que las traen de una parte a otra, no pueden procrear, y así hay pocos que tengan hijos y si los tienen se les mueren presto por no poder criar bien a sus hijos, y porque les dan a criar al hijo de su amo, y por él dejan morir al que parió, porque es grande el miedo que la ponen si no cría bien al de su amo" (Informe del gobernador Marín Negrón, citado por Mora 1973: 181).

Aunque no se tiene una evaluación fidedigna de cuántos indios guaraníes haya habido a la llegada de los españoles, es indudable que asistimos en el primer siglo de contacto a una caída trágica de la población, un verdadero "ocaso" biológico y demográfico, un genocidio de grandes proporciones. Tampoco aquí los documentos faltan: las familias o "chusmas cuyo servicio era el más estimable, en breve daban fin a sus naturales generaciones" (citado por Susnik 1961: 21). Así que un encomendero tuviera una india en su casa que procreara muchos hijos, merecía un premio: a un padre y una madre guaraní con 7 hijos, dada la cantidad de "brazos" que había proporcionado se le dio una "jubilación" por mérito (Susnik 1968: 86).

Madres e hijas

Otras consecuencias funestas para la mujer derivadas de este sistema colonial eran las relaciones incestuosas dentro de las cuales la india guaraní se veía inmersa y que sin duda tenían que traumatizar su espíritu. "Es tanta la desvergüenza... que estamos con las indias amancebados que no hay alcorán de Mahoma que tal desvergüenza permita". Y esta "desvergüenza" no sólo era la poligamia (véase Melià 1988: 110-112), sino que no se respetaba los grados de parentesco que tanto en la sociedad española y más en la guaraní, eran considerados incestuosos: "de deudo en cuarto grado no se hace caso; con hermanas (de la legítima mujer), muchos; con madre e hija, algunos" (citado en Bruno 1966: 188). Debió llegar a ser esta conducta relativamente frecuente, que ya Alvar Núñez Cabeza de Vaca en 1542 tuvo que dar ordenanzas en que "se prohíbe que nadie tenga en su casa o fuera de ella dos hermanas indias, o madre e hija, o primas hermanas *por el peligro* de las conciencias" (citado por Mora 1973: 144).

Esto no era simplemente libertinaje o "desbarajuste moral" como denuncian algunos, ni "pasión bajo el trópico" como comentan otros con aire indulente. Es explotación. El valor simbólico que una mujer guaraní tenía dentro de un sistema de parentesco bien estructurado, queda destruido cuando esta mujer pasa al sistema económico de venta y de "pieza" para el trabajo.

Che serviha

Otra consecuencia del mismo sistema era que el amor que una mujer puede tener por su marido, o el que ha de ser marido, estaba continuamente amenazado. Los abusos coloniales más frecuentes consistían en que las esposas eran separadas de sus maridos; que muchos matrimonios entre indios eran impedidos cuando tal unión no le convenía al dueño; que matrimonios realizados eran anulados y otras veces los encomenderos "permitían que sus hijos se amanceben con las indias para tenerlas aquerenciadas en sus casa"; mientras a otras indias solteras las hacían casar con indios "suyos aunque sean viejos o estropeados" (Informe del gobernador Marín Negrón, citado por Mora 1973: 181). Lo mismo había tenido que prohibir Hernandarias (véase Mora 162).

Impedir y forzar matrimonios, siempre en vistas a conservar la fuerza de trabajo, era común, como lo indican las repetidas ordenanas que tuvieron que darse al respecto. La Constitución 11ª (2ª parte) del Sínodo de Asunción de 1603 es precisamente "contra los que impiden y fuerzan los casamientos a los indios", "que cada día lo hacen violentamente" (véase Mateos 1969: 327, 349-50) y la Constitución 12 manda que "no encierren las chinas (indias) casadas para que duerman aparte de sus maridos" (ver supra: pág. 12).

Los hombres guaraníes, aquellos "amigos" de antes, se veían de hecho obligados a vender a hijas, hermanas, y esposas, "por rescate", y para poder comprar su libertad, un hacha de hierro o un vestido. "Abundan los documentos que hablan de que los guaraníes "rescataban a sus propias mujeres, hijas y hermanas" (Susnik 1965: 17).

Aparte del natural descenso de la población guaraní y la desintegración interna que estos procedimientos provocaban, la mujer era llevada a un cierto tipo de prostitución moral, cuyo primer paso era el desprecio que le hacían sentir por sí misma y por su gente.

Como ya lo anotó Natalicio González, "el poderío guaraní se había extinguido por esta época (1650)... Apuntaba ya en la historia la hegemonía de mestizos y criollos, y las indias velando por el destino de sus hijos, comenzaron a repudiar a los de su raza, no deseando procrear sino del amante español, para no amamantar siervos" (González 1948: 159). Azara incluso apunta la idea de que las indias preferían sexualmente a los conquistadores.

Una de las características de estos mestizajes coloniales es que son sólo de "una vía". Mientras el dominante se apropiaba las mujeres, los hombres dominados no tenían acceso a las mujeres consideradas "españolas"; como se ve, la dominación colonial segrega también su buena dosis de racismo.

La destrucción de la mujer provenía fundamentalmente del sistema económico al cual se le había condicionado y sometido. Se estaba iniciando la conceptualización de la mujer como "ser-para-el-trabajo", idea que ha quedado plasmada en la terrible e inhumana expresión con la que todavía hoy hombres paraguayos se refieren a su esposa: *che serviha*.

Además de ser brazo para la chacra, la mujer era abrumada por el trabajo de hilar buenas cantidades de algodón, que se le exigían sin descanso. Manceba del encomendero, y de su hijo, no se libraba de ser la sirvienta personal de la mujer del encomendero. Por esto mismo ordenaba Ramírez de Velazco (1597) que "las esposas de los encomenderos no podían ir a los pueblos donde se hallaban las encomiendas porque lo hacían para aprovecharse de las indias y obligar éstas a hilar y tejer para ellas y a que se viniesen ellas a la ciudad y sirviesen en sus casas" (citado por Mora 1973: 149).

Ni pensar que el trabajo de las mujeres haya recibido salario por jornal (véase Susnik 1965: 80). Y como por otra parte, los hombres indios eran sacados del pueblo para otros trabajos, al fin gran parte del trabajo, incluso comunal, recaía sobre las mujeres (Susnik 1965: 138).

Con todo esto se cerraba el círculo vicioso del sistema colonial: la mujer era

deseada a la vez como esclava y procreadora; pero explotada, dejaba de ser madre.

La gobernación del Paraguay se debatía en una crónica pobreza. Una tierra que había podido alimentar a varias decenas de miles de hombres guaraníes con sus familias, resultaba ahora "pobre" para sostener a unos miserables pocos conquistadores. La falsa idea que se tuvo de la mujer guaraní y las taras inherentes del sistema colonial se aunaron para conseguir una nueva forma de mujer, más triste, más sometida, más cansada; al fin, menos humana.

La mujer desnuda de antes, estaba ahora vestida, con harapos; de cuidar el fuego de su casa había pasado a cuidar fuegos extraños; estaba reducida al silencio político y religioso; sabiéndose "pieza" temía producir nuevas "piezas" de trabajo. Y su camino de liberación había retrocedido; partía ahora de más lejos.

Contra el colonialismo

Para terminar, dos aclaraciones. Excepto lo referente a la mujer guaraní que he investigado más personalmente, lo demás no tiene nada de original; es simple lectura de textos ya publicados, que sin embargo parece que nunca nos gustó leer, y menos hacer leer a otros.

La otra aclaración se refiere a la intención con que se han escrito estas líneas, que por otra parte creo que es clara: no se trata de una tesis anti-española, ni anti-paraguaya, pero sí decididamente anti-colonial.

Las mujeres guaraní-paraguayas, a lo largo de la historia, al igual que mujeres de otros países que firmaron la **Declaración de México, 1975,** "han recibido un trato desigual y a medida que se haga más clara la conciencia de este hecho, se convertirán en aliadas naturales de quienes luchan contra toda forma de opresión, como la que se practica en el colonialismo, el neocolonialismo..."

Bibliografía

BRUNO, Cayetano
1966 **Historia de la Iglesia en la Argentina.** Volumen Primero (siglo XVI). Buenos Aires: Editorial Don Bosco.

CADOGAN, León y MELIA, B.
1971 "Che retambipe. Datos para el estudio de la función de la mujer en la organización social de los Guaraní", en **Ywyra ñe'ery. Fluye del árbol la palabra.** Asunción, págs. 113-121.

CARDOZO, Efraim
1959 **El Paraguay colonial; las raíces de la nacionalidad.** Asunción.

GANDIA, Enrique de
1939 **Francisco de Alfaro y la condición social de los indios.** Buenos Aires.

GONZALEZ, J. Natalicio
1948 **Proceso y formación de la cultura paraguaya.** 2a. ed. Asunción.

LEVI-STRAUSS, Claude
1972 **Antropología estructural.** Buenos Aires: Eudeba.

MATEOS, Francisco
1969 "El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)", **Missionalia Hispanica** XXVI, 78: 257-360.

MELIA, Bartomeu
1973 "Diglosia en el Paraguay o la comunicación desequilibrada", **Suplemento Antropológico,** Universidad Católica, VIII, 1-2: 133-140.

1988 **El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.** Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 2da. edición

MORA MERIDA, José L.
1973 **Historia Social de Paraguay (1600-1650).** Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

MULLER, Franz
1934 "Beiträge zur Etnographie der Guara[illegible]-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay", **Anthropos** XXIX: 177-208.

NECKER, Louis
1974 "La réaction des Indiens Guarani à la Conquête espagnole du Paraguay, un des facteurs de la colonisation de l'Argentine à la fin du XVIe siècle", **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,** 38: 71-80.

1983 "La reacción de los guaraníes frente a la conquista española del Paraguay: Movimientos de resistencia indígena", **Suplemento Antropológico,** Universidad Católica, XVIII, 1: 7-29. Asunción.

SUSNIK, Branislava
1965 **El indio colonial del Paraguay. I. El Guaraní Colonial.** Asunción.

VELAZQUEZ, Rafael E.
1972 "La población del Paraguay en 1682", **Revista Paraguaya de Sociología,** IX, 24: 128-148.

UN EVANGELIO CONCRETO PARA EL PARAGUAY

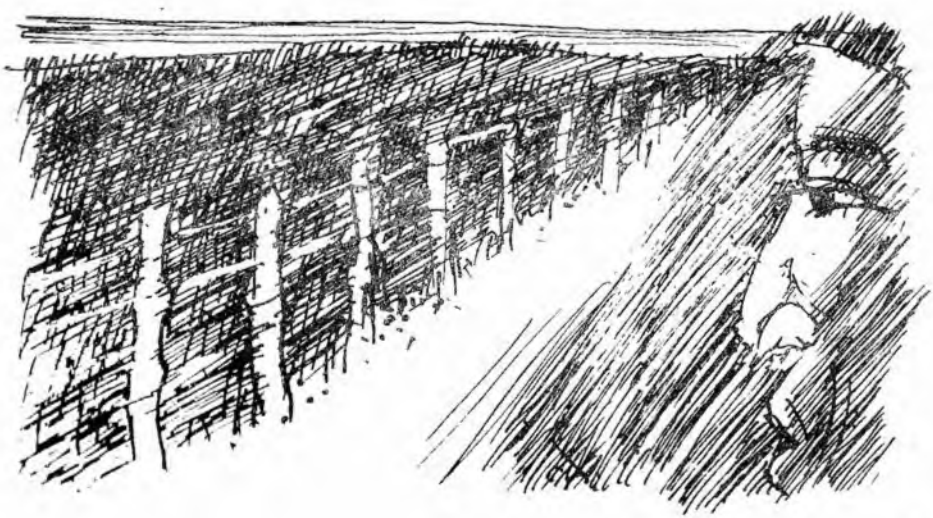
Acción 29, abril 1976: 13-22. Asunción.

En los diversos países y en las distintas épocas en que se ha intentado anunciar el Evangelio de Cristo a los hombres, ha surgido una dificultad constante: la de anunciar un Evangelio concreto a hombres concretos, como si le resultara difícil a ese Evangelio "tocar tierra".

Es éste un fenómeno tan general y extendido en el tiempo y en el espacio, que se puede considerar uno de los problemas mayores de la evangelización.

Es concretamente uno de los grandes desafíos con que se encuentra la evangelización en el Paraguay; una evangelización renovada y renovadora tiene delante de sí esta cuestión fundamental: ¿cómo concretar el Evangelio de Cristo en el Paraguay?; ¿cómo hacer un Cristo, no de palabras vacías y de figura sin cuerpo, sino con carne, con rostro, con manos y con voz paraguayos?

La última Exhortación del Papa Pablo VI sobre la **evangelización del mundo de hoy,** dada el 8 de diciembre (1975) viene a ser una pedagogía de cómo concretar la predicación del Evangelio; y como toda pedagogía, sólo tiene



vigencia cuando es practicada de una manera efectiva; el camino es señalado para ser andado.

En la evangelización hay una búsqueda de lo concreto que como tal necesita el continuo esfuerzo de una paciente metodología y la energía que sólo el Espíritu puede dar; las fuerzas por "desconcretar" el Evangelio y alejarlo de la realidad, son tan poderosas y refinadas que sólo el Espíritu las puede superar.

Cómo concretar el Evangelio y alejarlo de las abstracciones, es lo que intentaremos analizar aquí, tomando tres aspectos que nos parecen cruciales: el de la cultura, el del lenguaje y el de la acción; se entiende en el Paraguay.

I. Cultura paraguaya concreta

"El hombre que hay evangelizar no es un ser abstracto" (31)*. El hombre que tiene que ser evangelizado y convertido es el hombre paraguayo; es decir el hombre de una cultura bien determinada, que tiene un "aquí " y un "ahora" bien concretos. Qué cosa sea el hombre paraguayo de hoy con toda la complejidad de una historia vivida en el drama de dos terribles guerras, en las divisiones partidarias, en las amenazas de los déspotas, en el hambre de la campaña, en el subempleo de la ciudad, en la nostalgia de la emigración, en el consumismo de la burguesía naciente, en la distribución semifeudal de las tierras, en el sistema de educación foráneo (para no señalar más que algunos elementos que condicionan a la sociedad paraguaya), es algo que tiene que ver muy de cerca con la acción evangelizadora de la Iglesia. "El Reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del Reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura" (20).

La ruptura

Ahora bien, en el Paraguay, como en muchos otros países de la catolicidad, "la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue en otras épocas" (20).

Si esto es así, cabe preguntarse dónde y cómo se origina esta ruptura. En realidad los factores que provocan esta dramática situación parecen ser varios, pero sea tal vez el primero el *desconocimiento*. La cultura sería poco y mal

---

* Los números entre paréntesis remiten a la Exhortación del Papa Pablo VI **Evangelii nuntiandi, la evangelización del mundo de hoy,** según la edición publicada en "Cuadernos de ACCION", Nº 2.

conocida por la Iglesia, y consecuentemente poco y mal integrada en una acción evangelizadora concreta.

Hay que admitir que la realidad cultural del país no es fácil de conocer, dada la situación di-cultural dentro de la cual se ha formado y pervive el modo de ser paraguayo, y no son muchos los estudios que hayan abordado el tema. El estudio y el análisis de la cultura nacional no presenta una tradición suficientemente amplia ni firme, si nos atenemos a la producción bibliográfica existente. No deja de ser significativo que la única síntesis moderna sobre la nación paraguaya ha sido elaborada en una universidad norteamericana para utilidad de su Departamento de Estado y está —por supuesto— en inglés (a).

Hay como una dimisión de parte de los intelectuales de hoy, sean de la tendencia ideológica que sean, por pensar, analizar y expresar la cultura del Paraguay, lo que se traduce objetivamente en la poca producción literaria al respecto; pareciera que esta tarea se considera desprovista de importancia y de incidencia en la marcha de la nación. Ni la Universidad ni el Ministerio de Educación y Culto, que tienen funciones rectoras en la proyección cultural de la nación, muestran sólidas bases culturales propiamente paraguayas.

Dentro de este contexto, las deficiencias y las fallas en el conocimiento de la cultura del país que sufre la Iglesia, son correlativas. Para excusa se puede hacer notar que la dependencia cultural del Paraguay —de la cual el desconocimiento es una consecuencia y una causa— no se genera fundamentalmente en la Iglesia, sino precisamente en otros focos, como son los medios de comunicación social que a su vez reflejan situaciones de hecho, dominadas por la dependencia económica y el mimetismo socio-cultural que las llamadas élites medias —burócratas y comerciantes, sobre todo— están asimilando y llevando a la práctica rápidamente. Desgraciadamente la Iglesia no sólo no puede enfrentar críticamente estas situaciones, y contrarrestarlas, sino que en gran medida se ve envuelta por ellas y por sus ideologías implícitas.

---

a) Weil, Thomas y otros: **Area Handbook for Paraguay.** Washington, D.C.: The American University (Foreign Area Studies), 1972, 316 pp. Lo que define al Paraguay —según ellos— aparece claramente resumido en el "Prefacio" (pág. V): "En 1971 la República del Paraguay, que se distingue por su población homogénea, una historia marcial, sus gobiernos fuertemente centralizados y el patriotismo de su pueblo, estaba gobernado por un presidente potente con el respaldo de los militares. El gobierno, mediante la asistencia económica y técnica del exterior, estaba intentando poner en marcha la explotación de los recursos naturales y desarrollar industrias que puedan reducir la dependencia de las importaciones. El país gozaba de relaciones generalmente amistosas con los otros países latinoamericanos y seguía una política de apoyo a las naciones de Occidente en las disputas con el bloque de los gobiernos comunistas". Lo más parecido que se tiene con este libro, a nivel nacional, es la obra del Dr. Henry D., Ceuppens: **Paraguay Ano 2000.** Asunción, 1971, que mantiene claras ideológicas con la obra antes citada.

La ausencia

También en la Iglesia del Paraguay falta una tradición de pensamiento y análisis cultural; la Iglesia necesita conocer más y mejor al pueblo paraguayo, no sólo en su cultura general, sino incluso en su especificidad de pueblo católico con una historia y modo de ser religioso que le son propios. La Iglesia del Paraguay no tiene una historia escrita, no ya crítica, pero ni siquiera básica, de su presencia y acción en el Paraguay. El estudio más amplio, en este campo, se refiere a un aspecto particular: el de sus relaciones con los partidos políticos, y es presentada en francés por un francés (b).

Con una cierta hipérbole hemos comentado más de una vez que existen más y mejores estudios sobre la cultura, los cambios sociales y el sistema religioso de varias tribus indígenas del Paraguay que sobre la sociedad paraguaya; y concretamente la Iglesia paraguaya no tiene un conocimiento estructurado, bien analizado, de la religión vivida por el católico paraguayo.

Estos fallos que estamos señalando no son, gracias a Dios, absolutos. Ha habido por parte de hombres de la Iglesia paraguaya, una profunda inserción en el pueblo, lo cual supone que a su vez han vivido con este pueblo, lo han comprendido y conocido. Hay documentos de la Iglesia que atestiguan esta inserción. En las cartas pastorales de Monseñor Juan Sinforiano Bogarín hay una historia y una antropología religiosa del hombre paraguayo que se extiende sobre más de medio siglo. Las cartas pastorales de la Conferencia Episcopal Paraguaya han abordado temas y presentado análisis que son elementos muy serios y válidos para la comprensión de la cultura y del hombre del Paraguay. El equipo de planificación pastoral ha producido un documento, que aunque provisorio, hace un diagnóstico de la realidad nacional, suficientemente crítico y claro, como para poder situar la misión de la Iglesia paraguaya dentro de una dimensión bien concreta. Algunos obispos particulares han sabido presentar cuadros de la realidad humana de su territorio —y pienso concretamente en la carta pastoral que ha escrito últimamente el obispo del Chaco sobre el bautismo— que constituyen aportes valiosos para el conocimiento cultural de una región determinada.

La extranjería

Aparte de la falta de tradición en el análisis cultural y la distorsión ideológica, que también afecta a la Iglesia, como veremos, se da también un elemento de forancidad que impide un análisis de la cultura en profundidad. En

---

(b) Chartrain, F.: **L'Église et les partis dans la vie politique du Paraguay depuis l'Indépendance.** Thése pour le doctorat en science politique. Université de Paris I. 1972 (mimeogr.).

efecto, en la Iglesia paraguaya son muchos los "evangelizadores" (sobre todo religiosos) que provienen de otros países y que en el Paraguay no tienen "ni padre ni madre ni parentela", lo cual, si bien da una cierta libertad de acción, limita grandemente el poder tener un acceso desde dentro hacia el modo de ser del paraguayo, sobre todo a aquellas pautas que son más espontáneas y menos formalizadas, y que por lo tanto no son fáciles de ser aprendidas según normas precisas. Toda cultura se aprende, y quien no hace el aprendizaje de este modo cultural, está perpetuamente fuera de él; no se puede pensar en automatismos y en efectos producidos por sólo la estadía de muchos años.

Por esta razón, repetidas veces, a nivel de Conferencia Episcopal se ha manifestado la preocupación por "inculturar" a los agentes de pastoral de origen extranjero mediante cursos, y mejor, si es posible, a través de experiencias de campo; "inculturación que debe extenderse al personal paraguayo que por haber permanecido largo tiempo en el extranjero —o en situación de "extranjería", dirfamos nosotros—, hayan perdido el necesario arraigo en nuestra cultura".

Expertos en paraguayidad

Concretar una política de estudio y análisis de la cultura nacional, no es para la Iglesia del Paraguay un ejercicio más o menos gratuito y de adorno y prestigio, sino una base necesaria para cumplir a fondo su misión. Es verdad que el Evangelio no se identifica con cultura y la evangelización no es una simple acción cultural, pero también es verdad que una evangelización que se pretende hacer al margen de una cultura, de una vida y de hombres concretos es un desprecio del hombre que en su historia y en su cultura se realiza personalmente, y fuera de ella es poco más que nada.

La Iglesia del Paraguay necesita conocer al Paraguay; y no se diga que esto cae fuera del campo específico de la Iglesia. Así como la Iglesia, según frase feliz de Pablo VI, debe ser, y es, "experta en humanidad", la Iglesia del Paraguay debe ser "experta en paraguayidad".

La Iglesia no sólo necesita estos conocimientos para su propia acción, sino que en la situación actual del Paraguay nos parece que la Iglesia está llamada a cumplir una función subsidiaria dentro de la sociedad proporcionándole modelos de la realidad nacional que permitan tener un conocimiento del país y de su situación histórica menos ideologizado y más objetivo. Los problemas que tiene planteados la antropología, la sociología y la pedagogía en el Paraguay no son simplemente cuantitativos (falta de personal y recursos), sino ante todo metodológicos. Ahora bien, la metodología, a su vez, no es sólo un problema de técnica, que se puede superar trayendo expertos de fuera, prepa-

rando mejor a los de dentro o consiguiendo mayores recursos para la investigación, sino que es un modo de trabajar el conocimiento de la verdad que abarca desde el planteamiento de los problemas, el acceso y recopilación de los datos, la posibilidad de verificarlos y eventualmente ponerlos en acción. Es por esta razón por la que la metodología científica no puede darse con políticas cuyas estructuras mentales y operativas son ya de por sí encubridoras de la realidad.

Sólo levantar un problema fácil —como puede ser por ejemplo, el número de emigrantes fuera del Paraguay o el censo de la población indígena— puede recibir una negativa previa por parte de los organismos que deberían sin embargo facilitar la recolección de los datos. Los investigadores latinoamericanos saben muy bien que las mismas propuestas de investigación están sujetas a condicionamientos previos claramente políticos; la censura previa para proyectos de investigación empieza realmente ya en los estados iniciales, en la selección de investigadores, en la elaboración de hipótesis "aceptables" social y políticamente, a fin de impedir la estructuración de un cierto tipo de objetividad; no se quiere ni torres ni vigías que puedan abarcar el horizonte.

La censura previa

Evangelizar la cultura en el Paraguay es ante todo conocer esta cultura, y para ello es necesario establecer una metodología que pase por encima de las censuras previas y los condicionamientos materiales, lo cual no quiere decir renuncia de los medios técnicos posibles.

"El predicador del Evangelio será aquel que, aún a costa de sacrificios y de renuncias, busca siempre la verdad que debe transmitir a los demás. No vende ni disimula jamás la verdad por el deseo de agradar a los hombres, de causar asombro, ni por originalidad o deseo de aparentar. No rechaza nunca la verdad revelada por pereza de buscarla, por comodidad, por miedo. No deja de estudiarla" (78).

Hoy por hoy, la superación de la censura previa —que empieza ante todo dentro de uno mismo— y la renuncia al mecantilismo científico creemos que sólo se puede realizar en el Paraguay dentro de una perspectiva evangélica. Conste que aquí no nos proponemos resucitar la figura del intelectual católico" ni los métodos de la "apologética" con sus tonos polémicos; no se trata tampoco de resucitar a los "propagandistas católicos" ni de intentar "moralizar" al científico en su vida privada o atraerle hacia los temas católicos. Evangelizar la cultura en el Paraguay es hacer entrar la verdad en el análisis de la cultura del Paraguay, gracias a un método —de momento— que ya de entrada no esté sujeto a las distorsiones ideológicas de ciertos sistemas políticos.

La base documental

En primer lugar, se impone una infraestructura técnica que recoja una documentación básica y la organice de una manera aprovechable. Gracias a Dios la Iglesia ha iniciado, aunque muy modestamente, esta etapa tan necesaria, dado que en el Paraguay las bibliotecas escasean y los archivos no están debidamente organizados. En segundo lugar hay que asegurar algún tipo de subsidio a la investigación propia de la Iglesia, dado que los subsidios actuales vienen muy limitados, sobre todo por razones políticas, tanto en su financiación nacional como en la extranjera.

Estos dos pasos son ya una buena contribución a la cultura paraguaya en su camino hacia la concreción y consecuentemente hacia su objetividad. El intelectual paraguayo, desprovisto de referencias documentales sólidas, llega a sentirse exiliado en su propia tierra, estando alejado como está de la posibilidad de acceder al conocimiento real de sus propios procesos culturales. El resultado es que se mantiene a la cultura en niveles de generalidad, de repetición de lugares comunes, de abstracción, que para nada sirven para actuar sobre ella, sino es para ser usada como propaganda ideológica. Figuras como el Dr. Francia o como el Mariscal López, que hicieron de la independencia la pasión —y la locura— de su vida, si fueran estudiadas concretamente, y empiezan a serlo, serían motivos de clarividencia sobre el proceso actual; estas figuras, sacadas de la penumbra de las generalizaciones, no se dejarán ya más manejar fácilmente por ideologías neocoloniales.

Hacer la luz dentro del estudio de la cultura, que es lo mismo que decir el análisis de la realidad nacional, es ya una tarea de evangelización; traer paraguayidad al Paraguay es uno de los grandes aportes que todavía puede ofrecer la Iglesia al país. La pasión por el conocimiento de lo concreto tiene motivos de orden antropológico, teológico y evangélico: "el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos"; "no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar"; "no es posible aceptar que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo" (31).

La situación concreta

Querer saber las "situaciones muy concretas" en que se mueve el hombre paraguayo, es algo a que la Iglesia tiene derecho por su misma misión evangelizadora; y en realidad hay quienes consideran a la Iglesia como una

amenaza, no tanto por lo que ya hace y dice —que no es mucho—, sino simplemente porque busca la verdad objetiva de los hechos, porque sus hombres a los que se dirige son "seres sujetos a los problemas sociales y económicos", entre otros.

En el impasse en que permanece la ciencia antropológica, sociológica y pedagógica, así como el análisis de la realidad cultural de la nación, la Iglesia, nos parece, puede presentar una contribución específica cual es la liberación del conocimiento de dos obstáculos mayores que lo tienen bloqueado: el *miedo* y el *mercantilismo*. La comodidad y el miedo obscurecen cualquier verdad.

La liberación del miedo es necesaria en los mismos planteamientos; hay que tener coraje, lo reconocemos, simplemente para querer conocer concretamente los mecanismos de la injusticia, cómo se estructura la burguesía nacional para la apropiación de la producción del interior y para sus connivencias con el comercio exterior, cómo están repartidas las tierras y cómo se ha operado la distribución de estas tierras en los últimos años, a cuánto suman los créditos concedidos al Paraguay, cuántos son los brasileños instalados en las zonas fronterizas limítrofes y qué significación real tiene esta instalación. Hacer estas preguntas y muchas otras e intentar dilucidarlas con la documentación más objetiva, puede ser considerado como una osadía; pero si se considerara tal, es que se le niega al hombre del Paraguay uno de sus principales accesos al conocimiento de lo que realmente es. El Evangelio como fuerza del Espíritu lleva al servicio de querer darle al hombre una fe concreta, una experiencia verdadera, basada en la Palabra de Dios y también el conocimiento de su realidad y una visión humana de su situación.

Por otro lado, dada la mediatización mercantilista que interfiere en la investigación científica —los medios para llevar adelante una investigación son costosos y los investigadores consideran que su trabajo debe ser bien pagado— sólo el espíritu de renuncia a comodidades y una aceptación de la pobreza que aplica al trabajo incluso técnico el límite de usar medios estrictamente necesarios y posibles, puede darle al investigador y al objeto investigado la libertad fundamental para acceder a niveles de análisis más objetivos. Es cierto que con esto la Iglesia se priva, en sus estudios, de instrumentos importantes y altamente operativos para sus fines, pero ha ganado en liberación de aquellas ideologías que imponen demasiadas condiciones previas a la investigación. Son numerosos los casos de Universidades católicas en América que, debiendo buscar subvenciones externas para su investigación, se empantanan en la inoperancia o en trabajos de muy poca relevancia para el conocimiento científico del país, al cual sin embargo se suponen estar sirviendo.

La sabiduría del pueblo

Con una metodología seria, aunque limitada, la Iglesia tiene delante de sí algunos campos de investigación cultural y de acción en el Paraguay en los cuales desarrollarse su saber concreto en vistas a una evangelización también concreta.

Hay dos campos que consideramos privilegiados para la Iglesia, tanto porque está más cerca de ellos, como porque condicionan especialmente cualquier misión evangelizadora. Estos campos son los que designaremos como *la sabiduría del pueblo* y, por contraste, *los procesos de sub-desarrollo.*

La sabiduría del pueblo paraguayo no es sino raramente objeto de un análisis socio-cultural. Se parte con frecuencia del presupuesto de que la cultura del pueblo es a lo sumo un dato folklórico, apto para suscitar nostalgias de tiempos idos, pero que carece de significación en una planificación moderna tanto en el campo de la educación como de la economía. La gratuidad que puede existir en las relaciones personales de una comunidad, su comunión con la naturaleza, su sentido de justicia, el uso austero de los bienes de consumo, su respeto a la palabra dada y recibida, el trabajo comunitario, son hechos culturales, no exclusivamente rurales, que la ideología de la modernidad quisiera relegar a segundo término, dándoles la calificación de "arcaico" y "bárbaro". La Iglesia no puede, sin embargo, pasar por alto esta sabiduría del pueblo, si no quiere debilitar a este pueblo y así debilitarse a sí misma. Y a este respecto, la Iglesia en el Paraguay tiene que reconocer su connivencia ideológica con sistemas secularistas que al fin se han vuelto contra ella misma; las instituciones educativas de la Iglesia, que han cumplido inconscientemente una función rectora en la introducción del liberalismo educativo, nunca se propusieron hasta tiempos más bien recientes, el proyecto de considerar, estudiar y apreciar la cultura del Paraguay, sobre todo en lo que ella tenía de "sapiencial", se partía —y se parte todavía, creemos— del presupuesto de que lo paraguayo no podía ser modelo de educación, teniendo en su seno pervivencias de la barbarie guaraní, vehiculada por una lengua "india" y un modo de ser rural arcaico y entorpecedor del progreso y de la civilización. De ello resultaba que salían discípulos de la cultura "universal" (es decir, la cultura "liberal" del momento), dispuestos a mimetizarse con cualquier tipo de explotación, también del momento, que poco tenía de paraguayo. De aquí a que todo el sistema económico y cultural se rigiera por pautas extranjerizantes no había sino un paso.

Una ecología evangélica

En lo sapiencial del Paraguay hay que colocar las culturas indígenas que gracias a Dios perviven todavía en el Paraguay, restos de culturas que, entre otros, presentan el valor de haber resistido en buena parte a la colonización. En el conocimiento de estas culturas que no han sucumbido todavía a los ataques del secularismo "moderno" y no conocen los dramas del "humanismo ateo", vehiculados por la pseudomodernidad del colonialismo de turno podemos encontrar formas de vida que están transitadas de humanidad por sus relaciones interpersonales basadas en una palabra justa y justificada, igual e igualada —no suprimida— en el diálogo. Hay que reconocer que en muchas de estas culturas se da una "ecología evangélica", un aire y un humus sumamente fecundo para que en ellas crezcan las semillas del Verbo, más que en los áridos desiertos humanos de los sistemas capitalistas y marxistas, que al igual que han depredado y destruido el medio ambiente y lo han hecho casi del todo inhabitable, han contaminado las fuentes de la humanidad, el aire y el suelo de toda posible vivencia religiosa y, sobre todo, de la caridad. Por esto es bueno recurrir a las reservas donde todavía se conserva una ecología evangélica, un lugar donde se puede vivir el Evangelio, donde la explotación, la injusticia, el abuso del poder, las discriminaciones de todo género, no han instaurado sistemáticamente la inhumanidad de lo que se proclama solamente humano, es decir separado de toda relación con Dios. Hay en realidad culturas que llevan el marcante de cristianas pero están hasta tal punto contaminadas de inhumanidad que toda vida cristiana resulta en ellas casi imposible; hay que devolver a la cultura sus condiciones ecológicas mínimas —quiero decir, mínimamente humanas—; y para ello la comprensión de lo sapiencial del pueblo, es ya un paso. Las culturas indígenas, por ejemplo, "llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios, búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón... Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas ellas están llenas de innumerables "semillas del Verbo" (53). Mientras que en la sabiduría del pueblo paraguayo está además, el valor de una fe vivida históricamente y que ha tomado sobre sí muchos rasgos de Cristo, en la aceptación del sufrimiento, en la generosidad en recibir al hermano, en la sinceridad de la oración, en la confianza en Dios, padre, y en Jesucristo, hermano. La Iglesia del Paraguay no puede menospreciar esta sabiduría del pueblo, que es su misma sabiduría.

El desarrollo de la inhumanidad

La Iglesia, al conocer por connaturalidad, lo sapiencial del pueblo, puede ejercitar también una función crítica sobre los procesos que aparentemente progresistas, llevan al subdesarrollo y a la degradación humana. Tal vez sólo el Evangelio puede cuestionar en nuestra situación concreta, la destrucción de las

condiciones de vida cristiana, lo que hemos llamado la "ecología evangélica", al analizar cómo ciertos sistemas destruyen la conciencia personal y colectiva, deshumanizan la actividad humana, pervierten los valores fundamentales de una sociedad, y cuáles son los mecanismos y los procesos que llevan a estos resultados. De ahí la importancia que tiene para la Iglesia el conocimiento concreto de la historia de su pueblo y de las situaciones concretas actuales, liberando este conocimiento de las ambigüedades de la abstracción y de la generalización, que proclamando grandes principios encubren grandes injusticias.

Creemos sinceramente que avanzar en humanidad y en paraguayidad es adelantar en el camino del Evangelio, y estudiar y hacer cultura paraguaya es ya un medio para ello.

II. La lengua paraguaya

Dándose para hombres concretos de una cultura concreta, la evangelización necesita un lenguaje concreto, que hará posible el encuentro con la Buena Nueva.

"La Iglesia, impulsada continuamente por el deseo de evangelizar, no tiene más que una preocupación: ¿a quién enviar para anunciar el misterio de Jesús? ¿En qué lenguaje anunciar este misterio?" (22).

Siendo todo lenguaje un hecho social, ciertamente habrá que evangelizar en el lenguaje que hablan los hombres a los que se quiere anunciar el mensaje; así, concretamente en el Paraguay, en el lenguaje paraguayo. La Iglesia universal "se encarna en las Iglesias particulares constituidas de tal o cual porción de humanidad, *que hablan tal lengua*, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado" (62).

La lengua católica

La Iglesia no es católica por ser universalmente uniforme, sino por ser universalmente diferente siendo la misma. Es católica, no porque impone su lengua a todas las naciones, sino porque aprende la lengua de todos los pueblos. Evangeliza dejándose evangelizar. Se puede decir sin exageración que los grandes momentos misioneros de la Iglesia han estado dados por aquellas épocas en que los evangelizadores aprendieron las lenguas de los pueblos que querían evangelizar, mientras que los momentos más bajos de la acción misionera, vienen dados por los tiempos en que los misioneros se excusan y

rechazan aprender la lengua, situación concomitante con un sentimiento más o menos explícito de superioridad cultural de lo propio sobre lo indígena; prescindiendo de las motivaciones subjetivas, esta actitud reactualiza el comportamiento de los fariseos y letrados, que piensan saberlo todo, y no tienen nada que aprender del pueblo simple.

Créase o no, hay "misiones" donde no hay un solo misionero que conozca la lengua de los indígenas que quiere evangelizar, y a los cuales por otra parte está dedicando toda una vida de renuncia y de grandes sacrificios, separado de su propia patria, de sus gentes, de sus "comodidades". ¿Cuál sería la razón de tanta sinrazón? Ciertamente yo no encuentro otra que la ideología del racismo cultural que hemos bebido en el mundo imperialista del que provenimos y que lleva a distorsionar lo más simple y esencial del Evangelio. Por esto la Exhortación del Papa, que tomamos aquí como referencia continua, dentro de la más pura y antigua tradición de la Iglesia misionera, y sabiendo que la evangelización se hace en lo concreto, insiste en que "el Evangelio pierde mucho de su fuerza, si no toma al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su "lengua", sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta" (63).

En guaraní

La tradición de emplear la lengua guaraní en la evangelización comienza con los inicios de la colonia, al principio sirviéndose el padre Francisco de Andrada de un intérprete para predicar la doctrina y "era tanta la gente que venía a la doctrina, que no cabían en la Iglesia y en la plaza, ansí viejos como viejas y de toda edad, y madres con sus hijos en brazos" (Bruno 1966: 161).

Fray Alonso Guerra, segundo obispo del Río de la Plata, es el primero en mandar hacer "cartilla y catecismo breve" en la lengua guaraní de los indios (Cfr. Melià 1969: 182-228), (c). "Estuve presente —dirá al Rey en carta de 1586— a cartilla y catecismo breve, ayudando hasta que se acabó, a Dios gracias, doctrina suficiente en su propia lengua para la más gente deste río y provincias" (Bruno 1966: 279).

En este catecismo en guaraní habría trabajado sin duda el franciscano fray Luis Bolaños, que después se hizo justamente famoso por su "Catecismo" que llegó a ser el texto oficial en el que aprendieron la doctrina los indios por más

(c) Una traducción y un condensado de nuestra tesis (1969), referente a este tema, ver en: ORTIZ, Diego: "Los Catecismos y la evangelización", **La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de Historia.** Asunción: Ediciones Loyola, 1979: 59-98.

de doscientos años. Los jesuitas, Aragona, Montoya, Restivo, el cacique Nicolás Yapuguay —por no citar más que los nombres más relevantes— trabajaron la lengua guaraní hasta hacerla la lengua de la doctrina católica en el Paraguay. La lengua guaraní "clásica" es una lengua "católica" y misionera. El uso de la lengua guaraní llegó a ser en las Misiones jesuíticas de guaraníes, tan general, extensivo y hasta exclusivo, que se acusó a los jesuitas de impedir en sus pueblos el uso del castellano (Cfr. Melià 1988: 240-243).

En 1655, cuando en tiempos del obispo fray Bernardino Cárdenas surgió la cuestión de si el catecismo enseñado por los jesuitas era "ortodoxo" y si sus palabras no vehiculaban conceptos "escandalosos", los teólogos y misioneros de aquel tiempo muestran un sentido común y una visión muy clara sobre lo que debe ser el uso de la lengua vernácula en la predicación: "Para dar a entender al recién convertido, quien es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es forzoso enseñarles a persignar en su mismo idioma... En qué lengua les hemos de enseñar, que aún Dios nuestro Señor nos habla en nuestra lengua para que le entendamos..." (Melià 1969: 168-169).

De esa época datan numerosas traducciones de catecismos, que recogían las nuevas tendencias del momento, la publicación de sermonarios, la creación de cantos para las ceremonias religiosas, sobre todo las de Semana Santa; todo ello en un buen guaraní. Por lo menos a este nivel la Iglesia paraguaya no era extranjera. Así se cumplía lo que ahora reactualiza el Papa en su Exhortación: "Las Iglesias particulares... tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin traición a su verdad esencial, al lenguaje que estos hombres comprenden, y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje" (63).

Traducción sin traición

Hay que reconocer que la traducción presenta no pocos problemas; con las mejores intenciones, *traducir* es a veces *traicionar*, como dicen los italianos: *traduttore, traditore*. La traducción debe ser algo más que una substitución de palabras, una por una, como si fueran fichas o piezas intercambiables; cuando se traduce palabra por palabra, no se habla realmente en guaraní, sino castellano —o alemán o inglés— con palabras guaraníes. De este efecto no se han librado muchos catecismos "coloniales y otras traducciones de textos religiosos, que, demasiado preocupados por la fidelidad a las palabras de un contenido "intocable" no han sabido en realidad trasvasarlo en una lengua nueva, que no sólo es una colección de palabras, sino ante todo una manera de ver el mundo y de simbolizarlo, y darle expresión y sentido.

"Dicho trasvase hay que hacerlo con el discernimiento, la seriedad, el respeto y la competencia que exige la materia, en el campo de las expresiones litúrgicas, de la catequesis, de la formulación teológica, de las estructuras eclesiales secundarias, de los ministerios. El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural" (63).

El pueblo concreto tiene su "lengua", tiene su lenguaje, sus signos y símbolos, transidos y preñados de vida concreta, de historia y situaciones reales, de experiencias únicas. Es esta vida, este lenguaje, el que la Iglesia tiene que aprender, como servidora que llega con la humildad de Cristo que aún siendo universal, no tiene miedo de hacerse balbuciente infante, para, poco a poco, llegar a decir la palabra de la casa, usando el estilo del barrio, la expresión de la región, el lenguaje de la nación. Es por esta razón que la Iglesia evangeliza en la medida en que es evangelizada; en el sentido en que no viene a abolir los signos y los símbolos de la sociedad en la que nace y vive particularmente, ni pasa por encima de la tradición ni la historia nacional, ni descarta las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo de este pueblo determinado, sino que viene a darles cumplido cumplimiento. Cristo, hecho carne judía, para hablar y vivir como judío, enseña a su Iglesia que se habla siempre una lengua determinada, siempre una lengua concreta, la de los judíos con los judíos, la de los griegos con los griegos, la de los españoles con los españoles, la de los guaraníes con los guaraníes. Para Dios no hay lengua "suya", sino es el amor concreto, la justicia concreta, que se hace amor y justicia de un pueblo concreto.

Las lenguas de la nación

Como con la cultura, la Iglesia tiene que estudiar y saber concretamente cuál es la lengua del pueblo, y si hay más de una, cuáles son las lenguas de una nación y sus lenguajes. Esto no es una moda surgida en el post-concilio, sino algo vital para la misión de una Iglesia que tiene un mensaje concreto para hombres concretos.

Traducir, y traducir mucho, en guaraní es ya una manera de encarnarse. Traducir el mensaje en textos de diversas índole y estilo: popular y urbano, para liturgia "oficial" y para las celebraciones más espontáneas, es una tarea importante para la Iglesia en el Paraguay. La Iglesia debe buscar los medios para decir y comunicar su fe, en prosa y en verso, en guaraní "puro" y en "jopara", en catecismos didácticos y en cantos, conforme a sus diversas situaciones concretas. Hay por otra parte, en el Paraguay, varias lenguas y varios lenguajes que la Iglesia no puede pasar por alto; hay una nación, pero dentro de esta nación hay tensiones y conflictos culturales, como los hay de otros órdenes; la tensión lingüística es un hecho que la Iglesia tiene que asumir.

La Iglesia no sólo constata los hechos, puede pensar y planificar un lenguaje y una expresión, con sus propios signos y símbolos, que sean dignos, altamente comunicativos, auténticamente paraguayos, matizados en sus conceptos, alejados de la propaganda fácil. La Iglesia paraguaya puede recobrar la misión creativa y buscar una "lengua" justa, precisa, llena también de emoción, un lenguaje que contrarreste la alienación a la que estamos sometidos por la propaganda instrumentada y las generalizaciones empobrecidas; las "lenguas abstractas" son el mejor vehículo para la explotación y el servilismo.

La Iglesia en el Paraguay, siendo católica, no debe parcializarse ni aislarse en sus particularidades; pero no creemos que éste sea el peligro; más bien, tiene una necesidad especial de traducirse en todos los lenguajes del Paraguay y de revestirse de símbolos propios.

Contrariamente a lo que se piensa, son las naciones largamente colonizadas y por ello subdesarrolladas, las que pierden rápidamente sus formas propias, sus símbolos, sus instrumentos peculiares de hacer cultura y elementos de su identidad nacional, para disolverse en las formas pseudouniversales de la llamada cultura moderna, en el consumo de productos de la industria multinacional, en la impersonalidad de la comunicación de "masas". Son ya muchos los paraguayos de hoy que acusan el impacto de indiferenciación que trae la escuela uniforme y la televisión extranjerizante, así como el desgaste espiritual que causa el uso de artefactos en la vida diaria, que están desprovistos de la mínima participación personal y un elemental buen gusto; nos convertimos todos en simples usuarios, y al fin usados, nunca creadores.

Una lengua paraguaya

En el terreno del empleo de una "lengua" paraguaya para la evangelización, la Iglesia tiene que afrontar una situación de desventaja muy real —casi de las mismas características y dimensiones que las que presenta la educación nacional— y es la cantidad relativamente grande de agentes de pastoral que vienen del extranjero y que están familiarizados con las ideologías europeas y norteamericanas y con los lenguajes supuestamente universales que en aquellos países han estudiado y vivido. Se suelen traer de sus países de origen, libros, teología, acciones pastorales, modelos sociales, todos ellos abstraídos de cualquier realidad concreta y que por ello se piensa se pueden aplicar a cualquier situación.

En esta abstracción no deja de caer la Iglesia cuando cree que podrá solucionar sus problemas pastorales con fórmulas mágicas, con la uniformación de experiencias, con extranjerismos tanto teológicos como antropológicos, y con agentes pastorales que dan "algo", sin necesidad de un esfuerzo

por "paraguayizarse". El amor cristiano debe concretarse en el "respeto a la situación religiosa y espiritual de la persona que se evangeliza. Respeto a su ritmo que no puede forzarse demasiado" (79). Aquí de nuevo el aprender es esencial.

III. La acción en el Paraguay

Tanto la cultura como esa realización cultural específica que es lenguaje, necesitan ser sostenidas por la acción concreta. Ya la misma investigación y el hablar son acciones que se sitúan en un lugar y en un tiempo concretos. La Iglesia necesita tener un campo de acción posible para que su cultura y su lengua no estén continuamente tentados de refugiarse en lo abstracto. Su antropología, su sociología, su pedagogía no pueden quedar en teorizaciones, deben llegar a la práctica; son las acciones que son la prueba de amor y la prueba de verdad.

El testimonio

La importancia del testimonio —y todo testimonio es acto concreto— no sólo consiste en que tiene una fuerza extraordinaria de comunicación, sino que es la única forma posible de *ser;* por esta razón no sólo *dice* el evangelio, sino que *es* evangelio. Los sistemas antievangélicos quisieran ver a la Iglesia reducida a la sacristía de la exposición didáctica de los "principios", de la "inspiración" lejana; a lo más, se deja que la Iglesia reflexione, aunque a veces ya la misma reflexión por las consecuencias actuantes que trae consigo, ya es sospechosa. A la acción concreta se pretende mantenerla lejos. El testimonio ya siempre es difícil, porque hay una fuerza de pecado que impide llegar a la realidad vivida de un amor y de una justicia concretas; pero en ocasiones, el testimonio y la acción son alejados expresamente de lo concreto, porque en sí son altamente antiideológicos, y por lo tanto, perturbadoras del actuar alienante que quieren imponer ciertos sistemas. Vivir concretamente la justicia es también hacer entrar la luz en la realidad, y una luz que concretamente se presenta como posible. Es por esta razón por la que se pretende mantener alejada la acción cristiana del terreno incluso de lo posible. Las ideas son fuertes cuando salen de la acción y vuelven a la acción; en esto estriba la distinción entre el intelectual —por lo menos tal como se lo concebía en la ideología liberal— y el maestro; el maestro está con sus discípulos, quienes saben dónde vive y qué hace; el maestro está y vive con sus discípulos. El maestro necesita, para su testimonio, una situación que pueda ser su campo de acción. Encarnarse no es una teología ni una reflexión, sino una acción. Sin embargo intelectualizar la religión es nuestra tentación y nuestra trampa.

En el Paraguay hay que reconocer que las posibilidades de acción de la Iglesia están cada vez más restringidas. Estan siendo muy limitadas concre-

tamente las posibilidades de educación cristiana integral y las posibilidades de hacer experiencias de vida comunitaria cristiana. Examínese la política de represión que se ha llevado en el Paraguay últimamente, contra la Iglesia y se verá que lo que verdaderamente ha sufrido dicha represión no son las "ideas" sino las "experiencias"; las "ideas católicas" de la Iglesia y las de un gobierno no están tan distantes unas de otras, y en el terreno de la discusión y del "diálogo" las posiciones no son irreconciliables; lo irreconciliable está en la acción que la Iglesia —aunque sea tímidamente— pone en práctica, o intenta poner en práctica. Lo que se quiere de un Paraguay libre e independiente, puede encontrar una teoría común. Pero la discusión no está sobre la definición de la libertad, sino en los actos de libertad que la Iglesia y los cristianos pueden reclamar concretamente y hasta llegar a vivir en la vida de cada día.

La Exhortación del Papa, que estamos siguiendo, le da al testimonio de la acción un valor primordial: "Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que ni se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esta manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva" (21).

Pobreza y libertad

Es la acción la que entra de lleno en la vida de la fe: "si alguno se muestra rebelde a la palabra, es ganado por la conducta. Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y despego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra, de santidad" (41). La acción en la pobreza y la acción en la libertad son los nuevos nombres de la santidad actual, y en el Paraguay, ésta es la santidad más concreta que parece que estamos llamados a vivir, ya que los dos grandes pecados que nos amenazan continuamente, derivan del afán de lucro y del miedo, que a su vez conducen al servilismo y a la injusticia en las relaciones personales. Una comunidad que quiera vivir en el despego de los bienes materiales y con libertad de espíritu es ciertamente una amenaza para el modo de vida que el sistema imperialista quiere proyectar en el Paraguay. La ideologización en que se mueven las clases dirigentes, y a veces miembros de

la Iglesia, para que no se llegue a la acción, es en la actualidad uno de los mayores "demonios" que tenemos instalados en nuestra realidad. Quien pueda dar una experiencia de fe, y no solamente palabras de fe, trae un evangelio concreto que el mundo difícilmente puede soportar sin ser llamado a la conversión.

Concretamente

Es en la acción donde se anudan los lazos concretos entre desarrollo, promoción y liberación; en la acción se da la interpelación entre Evangelio y vida concreta, personal y social del hombre (29), y fuera de esa acción todo son "discursos vacíos" (42).

La contribución de la Iglesia es "la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres... Suscitar cada vez más numerosos cristianos que se dediquen a la liberación de los demás. A estos cristianos "liberadores" les da una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su *prudencia y experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación, y de compromiso*" (38).

Una Iglesia como la del Paraguay, aunque dedicada, según sus documentos, a la liberación, está simplemente dividida por la línea que separa las dos fases de la liberación: la fase —necesaria, es verdad— de la inspiración, de la motivación y de la doctrina, y la fase —que hemos querido subrayar por nuestra parte— que es la de la traducción concreta en acción, participación y compromiso. Es la acción que marca la línea divisoria. Hablando propiamente, esta dicotomía no se da porque los de la "inspiración", la "motivación" y la "doctrina" no lleguen a la acción y al compromiso, sino porque llegan a una acción y a un compromiso de otro tipo; piensan que el paso a la acción es una opción política y que esta opción no es de incumbencia de la Iglesia, pero *de hecho* se comprometen con las acciones, las participaciones y los compromisos de la "política" en curso, sea o no cristiana, y de la cual no se puede uno librar tan fácilmente ni con "inspiraciones" ni con discursos.

El camino que la Iglesia tiene por delante es un camino que tiene que andar concretamente. La situación en una cultura concreta, el uso de un lenguaje también concreto y la acción pueden ser los nuevos caminos de la evangelización en el Paraguay.

Bibliografía

BRUNO, Cayetano

1966 **Historia de la Iglesia en la Argentina.** Volumen Primero (siglo XVI). Buenos Aires: Editorial Don Bosco.

MELIA, Bartomeu

1969 **La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay.** 2 tomos. Strasbourg: Faculté de Théologie (mimeogr.). (Reimpresión en el CEPUC, Asunción, octubre 1987).

1988 **El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.** Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 2ª edición.

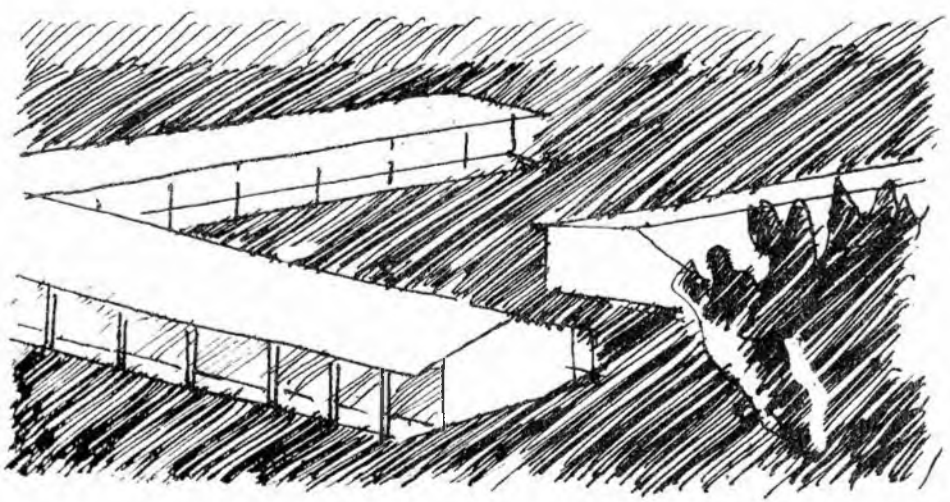
PARA UNA INTRODUCCION GENERAL AL PARAGUAY

Sugerencias para una biblioteca básica

Bartomeu Melià
Demetrio Núñez

Con ocasión de cursos de "introducción al Paraguay" y también en consultas particulares, se nos ha pedido con frecuencia una orientación bibliográfica que abarque los aspectos fundamentales de la sociedad —historia y cultura— paraguaya.

Aun a riesgo de omisiones y transferencias emocionales discutibles, asumimos la tarea de seleccionar un centenar de obras relativas al Paraguay, que consideramos sencillamente las más importantes y significativas. Con algunas de estas obras hemos mantenido —y mantenemos casi diariamente— una relación intelectual y afectiva intensa y entrañable; con otras el encuentro fue más ocasional y apenas informativo, aunque nunca del todo despreciable. La necesaria selección no está libre de estos factores reconocidamente subjetivos. ¿Qué le vamos a hacer? Desde otras perspectivas y con otras intenciones la selección sería sin duda diferente. Las brevísimas notas indicativas que adjun-



tamos a los títulos no pueden ser tomadas como reseñas críticas, sino apenas como referencias de lectura muy personal, que ciertamente no fue neutra.

De todos modos, esperamos que esta bibliografía sea básica, que no adolezca de omisiones notables, que sirva como instrumento de trabajo para estudios e investigaciones y que ofrezca una visión de conjunto aceptable para quien "entra" en el Paraguay. Que sea, pues, útil y utilizada.

0. Orientaciones bibliográficas

CARDOZO, Efraim

Historiografía paraguaya. I. Paraguay indígena, español y jesuita. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1959. 610 pp.

Es sin duda la mejor obra bibliográfica para el período señalado y de uso imprescindible para orientarse en el uso de las fuentes de la historia del Paraguay colonial. Incluye también referencias a las fuentes y estudios de etnohistoria. 1

JONES, David Lewis

Paraguay: A Bibliography. Garland Publishing, Inc., New York & London, 1979. xxiv - 499 pp.

La bibliografía más sistemática y amplia de que disponemos, a pesar de algunas lagunas explicables en obra tan general. Ordena los títulos por temas y sector. 2

KALLSEN, Margarita

Paraguay: cinco años de bibliografía, 1980-1984. Asunción: Edición del autor, 1986. 148 pp.

Paraguay: dos años de bibliografía, 1985-1986. Asunción: Edición del autor, 1987. 87 pp.

En estas obras se ofrece un catálogo de libros y folletos de autores nacionales y de autores extranjeros que hacen referencia a Paraguay, publicados en los últimos 7 años. Excelente instrumento de información acerca de la producción escrita reciente sobre el Paraguay. 3

MELIA, Bartomeu

Bibliografía sobre el "bilingüismo" del Paraguay. En: **Estudios Paraguayos,** II, 2 (Asunción 1974): 73-82.

Catálogo de lo que se ha escrito en libros y revistas a propósito de este importante aspecto de la cultura paraguaya. 4

MELIA, Bartomeu y PALAU, T.

Producción sociológica sobre el Paraguay. Relevamiento bibliográfico de los últimos años. En: **Estudios Paraguayos,** III, 1 (1975): 147-189.

Se trata de un boletín bibliográfico en el cual se intenta mostrar el proceso y evolución de los estudios sociológicos, en sentido amplio, que se refieren al Paraguay. Se recoge una lista de unos trescientos títulos. **5**

MELIA, Bartomeu (et al.)
O Guarani; uma bibliografia etnológica.
Santo Angelo: Fundames - Fundação Nacional pro-Memória, 1987. 448 pp.
Un catálogo "razonado" de la producción etnológica relativa a los Guaraní que incluye 1.163 títulos. Va precedido de un estudio introductorio que analiza los sucesivos y varios tipos de relación ideológica que se reflejan en esa literatura etnológica. **6**

VELAZQUEZ, Rafael Eladio
Los estudios históricos en el Paraguay. En: **Estudios Americanos,** 52 (Sevilla 1956): 65-79.
Inventario muy substancial de la historiografía paraguaya hasta aquella fecha. **7**

WILLIAMS, John Hoyt
Del calor al frío; una visión personal de la historiografía paraguaya. En: **Estudios Paraguayos,** I, 1 (1973): 139-163.
Orientación muy útil para el estudio de la historia del Paraguay en sus distintas épocas. **8**

1. Los indígenas del Paraguay

BALDUS, H. y MAYNTZHUSEN, F.C.
Die Guayakí von Paraguay nach Angaben von F. C. Mayntzhusen und eigenen Beobactungen. En: **Anthropos,** LXVII, 3-4 (St. Augustin b. Bonn 1972): 465-529).
Una etnografía "clásica" de los Aché-Guayakí, sobre todo tal como fueron conocidos a principios de siglo. **9**

BAREIRO SAGUIER, Rubén
La literatura guaraní del Paraguay. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. 394 pp.
Antología que recoge la casi totalidad de textos guaraní registrados por Cadogan y otros etnógrafos, como Marcial Samaniego, Georg Grünberg, Bartomeu Melià y otros. Los textos específicos de las diversas tribus guaraní—Mbyá, Pai-Tavyterã y Chiripá—, y los relativos a los Axé-Guayakí, vienen introducidos por estudios y comentarios muy pertinentes. **10**

CADOGAN, León
Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Univ. de São Paulo. Fac. de Fil., Ciên. e Letras, Boletim Nº 227. Antropologia 5. 1959. 217 pp.
Obra esencial, nunca superada, para conocer el pensamiento y la religión de esos Guaraní. **11**

CADOGAN, León (et al.)

La literatura de los Guaraníes. México: Edit. Joaquín Mortiz (3ª edición) 1978. La 1ª edic. es de 1965.

Edición vulgarizada de los textos guaraníes que recogiera Cadogan entre los Mbyá, los Chiripá y los Paî. La introducción, y notas de Alfredo López Austin carecen de valor, siendo incluso, a veces, desorientadoras. **12**

CADOGAN, León

Ywyra ñe'ery. Fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1971. 132 pp.

Nuevas investigaciones sobre los Mbyá. Con una introducción y 64 ilustraciones de B. Melià.

Cadogan es quien mejor ha estudiado la lengua y etnografía de los Guaraní. Un catálogo completo de sus publicaciones puede verse en el **Suplemento Antropológico,** *VIII, 1-2 (1973): 65-95.* **13**

CHASE-SARDI, Miguel

La situación actual de los indígenas del Paraguay. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1972.

Prácticamente la única síntesis sobre la situación de los indígenas del Paraguay. En las pp. 69-80 trae una bibliografía comentada sobre el "problema del indio" publicada en el Paraguay, que es una buena selección de lo escrito sobre el tema. **14**

GRUNBERG, Georg y Friedl

Los Chiriguanos (Guaraní occidentales) del Chaco Central Paraguayo. En: **Suplemento Antropológico,** IX, 1-2 (1974): 7-109.

Uno de los pocos estudios de antropología aplicada sobre los Guaraní. Datos etnográficos de actualidad. **15**

MELIA, B., MIRAGLIA, L., MUNZEL, C. y M.

La agonía de los Aché-Guayakí; historia y cantos. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1973, 172 pp. Con ilustraciones y mapas.

Análisis etnohistórico del proceso que ha destruido a los Aché, incluyendo la vivencia y visión que los Aché tienen de esta su situación. **16**

MELIA, B., GRUNBERG, G. y F.

Los Paî-Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. En: **Suplemento Antropológico,** XI, 1-2 (1976): 151-295.

Estudio realizado dentro del Proyecto Paî-Tavyterã, contiene una etnohistoria de los Paî, una etnografía bastante detallada y datos referentes a problemas de antropología aplicada. **17**

MULLER, Franz

Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. En **Anthropos, XXIX** (1934): 177-208; 441-460; 696-702; XXX (1935): 151-164; 433-450; 767-783. Mödling.

Datos recogidos durante la Misión que tuvieron los Padres del Verbo Divino entre los Guaraní por los años 1910-1925. De gran valor por lo que respecta a la cultura material de los tres grupos del Paraguay oriental: los Mbyá, los Chiripá y los Paî. **18**

NIMUENDAJU, Curt Unkel

Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. En: **Zeitschrift für Ethnologie,** XLVI (Berlín 1914): 284-403.

Existe también una versión castellana mimeografiada por J. F. Recalde.

Se cuenta con una nueva versión castellana, bastante cuidada: **Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní.** *Editor: Juergen Riester G. Lima - Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978, 220 pp. Existe también una edición en portugués, con excelente introducción por Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Editora HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987, xlii, 157 pp.*

Esta obra, hoy un clásico de la literatura etnológica sudamericana, inaugura la etnografía guaraní científica por su método y sus aportes fundamentales para el conocimiento de la mitología Guaraní. **19**

PERASSO, José A. - VERA, Jorge

La cultura guaraní en el Paraguay contemporáneo (etnografía ava-kue-Chiripá). Asunción: RP ediciones, 1987. 272 pp.

Importante contribución al conocimiento etnográfico de estos Guaraní, con especial atención al espacio ceremonial, descrito con mucho detalle, y a la cultura material. Excelente documentación fotográfica y diseños de viviendas. **20**

ROA BASTOS, Augusto

Las culturas condenadas. 2ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1980. 349 pp., ilustrado (1ª ed. 1978).

Compilación que reúne textos de la mitología indígena y ensayos de etnólogos, relativos al choque cultural y situación de opresión que viven las sociedades indígenas en el Paraguay. Especialmente relevante es el prólogo. **21**

SUSNIK, Branislava

Apuntes de etnografía paraguaya. 6ª edición. Asunción. Manuales del Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1971.

La exposición más crítica del proceso indígena en el Paraguay y de los aspectos fundamentales de la cultura de las diversas tribus del Paraguay. **22**

SUSNIK, Branislava

"Los Aborígenes del Paraguay":

I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVII). Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1978. 157 pp. + 3 mapas.

II. Etnohistoria de los Guaraníes. Epoca Colonial. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-1980. 235 pp. + 3 mapas.

III/1. Etnohistoria de los Chaqueños (1650-1910). Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero, 1981. 235 pp. + 2 mapas.

IV. Cultura Material. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1982. 240 pp. + 96 ilustraciones.

V. Ciclo Vital y Estructura Social. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1983. 167 pp.

VI. Aproximación a las creencias de los Indígenas. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1984-1985. 157 pp.

VII/1. Lenguas chaqueñas. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1986-1987. 134 pp.

*Con el estilo conciso y sintético que le es peculiar, la autora va construyendo la más amplia y ambiciosa obra sobre los indígenas que habitan el Paraguay, sobre todo en términos de etnohistoria. Sus análisis etnológicos son siempre sugerentes y en muchos puntos revolucionarios.*23

2. La historia del Paraguay

AGUIRRE, Juan Francisco

Discurso histórico, que comprende el descubrimiento, conquista y establecimiento de los españoles en las Provincias de la Nueva Vizcaya, generalmente conocidas por el nombre de Río de la Plata. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947. 214 pp.

Basada en documentos originales y legítimos, es la historia que mejor reconstruye el primer siglo de la conquista, no sólo en sus hechos políticos, sino como proceso social y económico. 24

AZARA, Félix de

Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata. 2 vols. Madrid: Imprenta de Sanchiz, 1847. Reimpresión en Asunción 1972-73.

Visión colonialista y tendenciosa del proceso paraguayo, pero que ha tenido una enorme influencia en la ideología actual del Paraguay; antiindígena y racista. 25

AZARA, Félix de

Viajes por la América Meridional. Contienen la descripción geográfica, política y civil del Paraguay y del Río de la Plata; la historia del descubrimiento y conquista de estas regiones; detalles numerosos sobre su historia natural y sobre los pueblos salvajes que las habitan; el relato de los medios empleados por los jesuitas para someter y civilizar a los indígenas, etc. Madrid: Espasa-Calpe, 1969. 326 pp.

A pesar de ser malísimo historiador, el autor ofrece datos de interés, sobre todo en el campo de la "historia natural". Ideológicamente tuvo grande influencia en la historiografía liberal. 26

CABALLERO AQUINO, Ricardo

La Segunda República Paraguaya, 1869-1906: política, economía y sociedad. 3ª edición. Asunción: Centro de Investigación y Documentación (CID), 1985. 300 pp.

Con espíritu crítico analiza la reconstrucción paraguaya a partir de 1870, desbaratando tópicos mal documentados y construyendo una síntesis que

explica las grandes líneas del nuevo Estado paraguayo que se gestó en el período estudiado. **27**

CANCOGNI, Manlio y BORIS, Ivan

El Napoleón del Plata. Barcelona - Madrid, Editorial Noguer (1ª edición en italiano, 1972).

Dramática narración de la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay. Muy bien escrita y con buenos croquis de las batallas. Esta obra fue prohibida en el Brasil. **28**

CARDOZO, Efraim

Paraguay independiente. En: **Historia de América y de los Pueblos Americanos,** dirigida por A. Ballesteros y Beretta, tomo XXI. Barcelona: Salvat ed., 1949. Primera edición paraguaya: Asunción: Carlos Schauman Editor, 1987. 401 pp.

Datos exactos e interpretación seria. Por otra parte la única historia general para este período. **29**

CARDOZO, Efraim

Breve historia del Paraguay. Buenos Aires: Eudeba, 1965. 170 pp.

Notable síntesis de historia paraguaya. **30**

CHAVES, Julio César

El Supremo Dictador. 4ª ed. Madrid: Ed. Atlas, 1964. 486 pp.

Por ahora la mejor biografía del Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia, cuya importancia en la formación de la nacionalidad paraguaya fue decisiva. **31**

CHIAVENATO, Julio José

Genocídio americano: a guerra do Paraguai. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979. 205 pp.

Obra que en pocos años ha merecido numerosas ediciones. Para el lector brasileño fue el descubrimiento de los propósitos comerciales y sumisión política a los intereses europeos que causaron esa cruel guerra genocidiaria. Denuncia un tanto sensacionalista, pero oportuna para tiempos de neocolonialismo. **32**

DIAZ DE GUZMAN, Ruy

Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata. Asunción: Ediciones Comuneros, 1980. 307 pp.

Buena edición de esta primera historia del Paraguay, fundamental para conocer la ideología del conquistador y los orígenes de la colonia. Preceden tres estudios sobre Ruy Díaz de Guzmán que sitúan al hombre en su tiempo, reseñan las varias ediciones de esta obra y analizan la lengua peculiar y modismos del autor. **33**

DURAN, Margarita

Historia de los pobres del Paraguay. Asunción: Colec. Oñondivepá, 1972. 90 pp.

Con intuiciones profundas respecto a la verdadera historia del Paraguay, aunque también con simplificaciones poco fundadas. **34**

GANDIA, Enrique de

Francisco de Alfaro y la condición social de los indios; Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII. Buenos Aires: Ed. "El Ateneo", 1939. 576 pp.

Típico tratamiento colonial del problema del indio, a pesar de su excelente documentación. Este tipo de obras se deben conocer para explicarse las ideologías liberales dominantes. **35**

GAONA, Francisco

Introducción a la historia gremial y social del Paraguay. I. Asunción - Buenos Aires: Editorial "Arandú", 1967. 312 pp. Tomo II. Asunción: RP ediciones, 1987. 207 pp.

La única historia social de la fuerza de trabajo en el Paraguay. El tomo I sólo analiza el período de 1870-1904. El tomo II analiza el período de 1904-1936. Con un prólogo pertinente de José Carlos Rodríguez A. **36**

GONZALEZ DEL VALLE, Alcibiades

El drama del 47. Documentos secretos de la guerra civil. Asunción: Editorial Histórica, 1987. 329 pp.

Util y oportuno esclarecimiento de una problemática soterrada y extremadamente ideologizada. Este período crítico, oscuro y doloroso de nuestra no tan lejana historia exige un esfuerzo de síntesis catártico. Ahora se dispone de documentos secretos del Archivo Nacional de Washington que permiten una lectura crítica del período. **37**

GUTIERREZ, Ramón

Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay: 1537-1911. 2ª ed. Asunción: Ediciones Comuneros, 1983. 422 pp., ilustrado; 1ª ed. 1977.

Obra de la mayor importancia por sus abundantes y ricas ilustraciones, por sus datos históricos, por sus análisis técnicos y sobre todo por la síntesis en que relaciona urbanismo, arquitectura, historia y sociedad. De referencia obligatoria. **38**

HERKEN, Juan Carlos

El Paraguay rural entre 1869 y 1913. Contribución a la historia económica regional del Plata. Asunción: CPES, 1984. 225 pp.

El período estudiado configuró social y económicamente lo que había de ser el Paraguay del siglo XX. Procura responder a los grandes interrogantes del proceso a partir de relatorios e informes de la época. Obra elaborada con excelente metodología. **39**

LEWIS, Paul H.

Paraguay bajo Stroessner. México: Fondo de cultura económica, 1986. 432 pp. (Colección Popular). (Versión castellana de: Paraguay under Stroessner. The University of Carolina Press, 1980).

Tal vez el único y ciertamente el más completo estudio del sistema político vigente en los últimos años. En su tercera parte el autor analiza lo que él llama "la maquinaria de la dictadura", y en la cuarta parte "la oposición" y el papel de la Iglesia en ella. **40**

MELIA, Bartomeu

El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, CEADUC, 1988. 301 pp. 2ª edición.

Compilación de artículos que tratan de "La entrada en el Paraguay de los otros karaí", "La población Guaraní del Antiguo Guairá en la historia primera (1541-1632)", "El 'modo de ser' Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)", "El Guaraní reducido", "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial", entre otros, para comprender el modo de ser Guaraní a través de la historia. **41**

PAIVA ALCORTA, Félix

La Paz del Chaco. Documentos para el estudio de las tratativas que concluyeron en el Tratado de Paz, Amistad y Límites con Bolivia. Asunción: El Lector / Instituto Paraguayo de Estudios Geopolíticos y de Relaciones Internacionales, 1983. 290 pp.

Importante contribución para develar y comprender los momentos dramáticos, fatigosos e inciertos hasta la conclusión y firma del Tratado de Paz definitivo con Bolivia. Fuente de consulta no despreciable. **42**

PASTORE, Carlos

La lucha por la tierra en el Paraguay. Montevideo: Ed. Antequera, 1972. 16 + 528 pp.

Desde esta perspectiva de la privatización de la tierra una historia sociopolítica del Paraguay. **43**

PASTORE, Carlos

Capítulos de la historia política paraguaya. 1935-1940. Asunción: Criterio-Ediciones, 1986. 161 pp.

Aportes que ayudarán a reconocer períodos tan convulsionados de nuestra historia nacional e internacional como el anidamiento y accionar del nazismo y fascismo. **44**

PASTORE, Carlos

Relación histórica y sociológica de episodios de la guerra del Chaco. Asunción: Criterio-Ediciones, 1987. 122 pp.

Libro que se aparta un tanto de las relaciones estrictamente militares y desarrolla un análisis de "carácter social y colectivo de las batallas". Todavía no es una visión totalizante de la guerra del Chaco, pero da pautas para una síntesis ulterior. **45**

PEREZ ACOSTA, Francisco

Carlos Antonio López "Obrero máximo"; labor administrativa y constructiva. Asunción: Ed. Guarania, 1948. 692 pp. + 16 planchas.

Documentación sobre este período del paternalismo nacional. **46**

PLA, Josefina

Hermano negro; la esclavitud en el Paraguay. Madrid: Ed. Paraninfo, 1972.

Ilutración muy interesante de este aspecto de la historia colonial, que en el Paraguay revistió caracteres peculiares. **47**

POMER, León

La guerra del Paraguay; gran negocio. Buenos Aires: Ed. Caldén, 1968. 428 pp.

Análisis de la hipocresía neocolonial y los intereses económicos que causaron la guerra grande. **48**

RIVAROLA PAOLI, Juan Bautista

La economía colonial. Tomo I. Asunción: Edición del autor, 1986. 440 pp.

El autor reúne datos y selecciona trabajos sobre el tema, que son citados amplia y profusamente. La recopilación un tanto indiscriminada de elementos dificulta, sin embargo, una comprensión sintética del asunto. **49**

RUBIO, Julián María

Exploración y conquista del Río de la Plata; siglos XVI y XVII. En: **Historia de América y de los Pueblos Americanos,** dirigida por A. Ballesteros y Beretta, tomo VIII. Barcelona: Ed. Salvat, 1942. 846 pp.

Detallada exposición de cómo entraron y se establecieron los europeos en el Paraguay, con sus conflictos internos y la conquista contra los indios. **50**

SEIFERHELD, Alfredo M.

Estigarribia. Veinte años de política paraguaya. Asunción: Editorial Laurel, 1982. 458 pp. + 31 ilustraciones.

Obra fundamental para descubrir los entretelones de un período poco esclarecido aún en la figura de su conductor y político. **51**

SEIFERHELD, Alfredo M.

Economía y petróleo durante la guerra del Chaco. Asunción: El Lector, 1983. 538 pp.

Se evalúa el esfuerzo económico que realizó el Paraguay durante los tres años de hostilidades. Se destaca el petróleo como componente en este conflicto. Obra fundamental. **52**

SEIFERHELD, Alfredo M.

Conversaciones político-militares.

Vol. I, Asunción: Editorial El Lector, 1984. 343 pp.

Vol. II, Asunción: Editorial El Lector, 1986. 337 pp.

Vol. III, Asunción: El Gráfico, 1986. 281 pp.

Vol. IV, Asunción: Imprenta Salesiana, 1987. 265 pp.

Se ofrecen testimonios orales de protagonistas de nuestra historia política,

militar y social del siglo XX. Constituyen un acervo de gran relevancia para la comprensión del Paraguay contemporáneo. 53

SCHMIDL, Ulrico

Derrotero y viaje a España y las Indias. Buenos Aires: Espasa-Calpe Ed., 1947 (2ª ed.) (Colección Austral Nº 424). La primera edición, en alemán, es de 1567.

Cómo un soldado vio la entrada de los europeos en esta parte de América; relación en la que no falta el humor y el buen sentido. 54

SUSNIK, Branislava

El indio colonial del Paraguay. 3 vols. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-71.

Ensayo que analiza el impacto de la colonia sobre el sistema indígena y su destrucción. Es una relectura crítica de todo el proceso paraguayo: I. **El Guaraní colonial;** *II.* **Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803);** *III.* **El chaqueño: Guaycurúes y Chanes-Arawak.** *En estos volúmenes hay muchos datos, pero expuestos de manera confusa y difícil.* 55

VELAZQUEZ, Rafael Eladio

El Paraguay en 1811. 2ª edición. Asunción: Ed. del autor, 1966. 104 pp.

Estado en que se encontraba el Paraguay en el momento de la Independencia en sus distintos aspectos socio-políticos. 56

WHITE, Richard Alan

La primera revolución radical de América: La política económica de la independencia del Paraguay. Asunción: Ediciones La República, 1984. 319 pp., ilustrado. (Ediciones La República, 7). (Editado anteriormente en **Estudios Paraguayos,** III, 1 (1975); 2 (1975); IV, 1 (1976).

Análisis de la economía independiente del Dr. Francia, que sustenta un modelo político realmente revolucionario. 57

3. Sociedad, cultura e ideología

BENITEZ, Justo Pastor

Formación social del pueblo paraguayo. Asunción - Buenos Aires: Ed. Nizza, 1967. 2ª ed., 230 pp.

Interpretación muy ideologizada, desde la perspectiva liberal, del proceso paraguayo. De lectura muy útil para la comprensión de la ideología paraguaya. 58

CANESE, Ricardo y MAURO, Luis A.

Itaipú: dependencia o desarrollo. Asunción: Araverá, 1985. 369 pp. (Serie Ensayos, 3).

El Tratado de Itaipú fue considerado como "una gran victoria brasileña". Este libro, escrito con estilo accesible, comprensible y didáctico, no es un alegato contra la obra de Itaipú, pero redimensiona los principales problemas que deben ser reconsiderados y renegociados para que se constituya un vínculo permanente de integración de nuestros pueblos y de toda la región. No hay duda de que el síndrome de Itaipú ha marcado profundamente la vida y el ser nacional. **59**

CARDOZO, Efraim

Apuntes de historia cultural del Paraguay. Asunción: Universidad Católica, 1985. 377 pp. (Biblioteca de Estudios Paraguayos, XI).

Texto didáctico, con el que se formaron varias generaciones de estudiantes. Continúa siendo una de las síntesis mejores sobre aspectos fundamentales de la cultura formal, especialmente la literaria, del Paraguay. **60**

CARDOZO, Efraim

El Paraguay colonial; las raíces de la nacionalidad. Asunción: Ed. Nizza, 1959. 232 pp.

Exposición típica del "ensayismo social". Brillante, aunque discutible interpretación espiritualista de la nación paraguaya. **61**

CARVALHO NETO, Paulo de

Folklore del Paraguay: sistemática analítica. Quito: Editorial Universitaria, 1961. 475 pp.

La única obra sistemática sobre este aspecto de la cultura paraguaya, aunque todavía muy incompleta. **62**

CENTURIÓN, Carlos R.

Historia de la cultura paraguaya. Asunción: Biblioteca "Ortiz Guerrero", 1961. 2 vols. 698 y 706 pp.

Se trata de hecho de una historia de los literatos del Paraguay situados en su contexto social y político. Datos interesantes sobre personas. **63**

CHIAVENATO, Julio José

A Guerra do Chaco (Leia-se Petróleo). São Paulo: Editora Brasiliense, 1980. 214 pp. 4ª edición (la primera edición es de 1979).

Con un enfoque globalizante, sin caer en la descripción detallada de las distintas campañas, ubica esta guerra como emergentes del subimperialismo argentino y brasileño; y como una disputa de las compañías petroleras de la Shell y la Standard Oil. **64**

COMITE DE IGLESIAS

Oñondivepá (todos juntos). Análisis de algunas formas de organización campesina en el Paraguay. Cooperación de obras. Asunción: CI, 1982. 176 pp.

Su lectura es de gran importancia para comprensión cabal de las formas y métodos de organización campesina en el Paraguay. Está explícita la lucha por la tierra que es continente y contenido de esta problemática. Es interesante destacar el anexo de cronología de hechos relevantes del movimiento social en el Paraguay 1940-1979. **65**

CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA. Equipo Nacional de Pastoral Social. VII Semana Social Paraguaya.

El hombre paraguayo en su cultura. Asunción: Equipo Nacional de Pastoral Social de la CEP, 1986. 201 pp.

Una serie de contribuciones, bastante diversificadas, sobre varios aspectos de la cultura paraguaya: raíces históricas, incidencia de la evangelización, expresión lingüística, religiosidad popular, rol de la mujer, impacto de la modernización, desafíos. Predomina, en realidad, en las exposiciones el tono voluntarista más que el análisis objetivo de la realidad. **66**

CORVALAN, Grazziella y GRANDA, Germán de (compiladores)

Sociedad y lengua: bilingüismo en el Paraguay. Asunción: CPES, 1982. 2 vols. 865 pp.

Compilación de los estudios más significativos sobre el bilingüismo en el Paraguay y su forma específica de diglosia que históricamente y socialmente hoy lo caracteriza. Contiene estudios y ensayos de Josefina Plá, Ramiro Domínguez, Antonio Tovar, Rubén Bareiro Saguier, Paul Garvin, Bartomeu Melià, entre otros. **67**

DOMINGUEZ, Manuel

El alma de la raza. 2ª ed. Buenos Aires: Ed. Ayacucho, 1946. 281 pp.

Dentro de la tradición de los ensayos ideológicos. **68**

DOMINGUEZ, Ramiro

El valle y la loma; comunicación en comunidades rurales. En: **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo,** I, 2 (1966): 127-241. También editado en separata.

Uno de los pocos estudios de antropología rural. **69**

ESCOBAR, Ticio

Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay. Asunción: Centro Cultural Paraguayo Americano (Colección de las Américas), 2 vols., 1980; 1984. 306 y 362 pp.

La primera vez que se ofrece una visión de conjunto de las artes visuales en el

Paraguay, con excelentes y representativas ilustraciones. "El hombre individuo-social es el eje antropológico de esta obra sobre el arte paraguayo". **70**

GONZALEZ, J. Natalicio

Proceso y formación de la cultura paraguaya. 2ª ed. Asunción: Ed. Guarania, 1948. 368 pp.

Uno de los principales expositores del indigenismo patriótico sobre la base de algunos datos históricos. **71**

MASSARE DE KOSTIANOVSKY, Olinda

La instrucción pública en la época colonial. Asunción: (Edición del autor) 1968. 275 pp. La 2ª edición notablemente aumentada es de 1975, 401 pp.

Datos sobre la introducción y las formas de existencia de la escuela durante la colonia, aunque sin detenerse especialmente en el análisis de los elementos constitutivos de este tipo de instrucción. De todos modos, la monografía más completa sobre el asunto. **72**

PLA, Josefina

Españoles en la cultura del Paraguay. Asunción: Editorial Araverá y Departamento Cultural de la Embajada de España, 1985. 427 pp.

Se reseña la presencia de españoles en el quehacer cultural paraguayo desde los primeros tiempos coloniales hasta la actualidad. **73**

PLA, Josefina

El barroco hispano-guaraní. Asunción: Ed. Centenario, 1975. 274 pp. + 26 ilustraciones.

Importante contribución para el estudio del arte, sobre todo, plástico, de la época colonial. **74**

RIVAROLA, Domingo M. (compilador)

Estado, campesinos y modernización agrícola. Asunción: CPES, 1982. 503 pp.

Se trata de una compilación desde la perspectiva del modelo e ideología del "desarrollo". Son trabajos más bien descriptivos que apenas apuntan a las verdaderas contradicciones del sistema. **75**

ROA BASTOS, Augusto

Yo, el Supremo. Buenos Aires: Siglo XXI ed., 1974. 468 pp.

Existe una edición crítica preparada por el Prof. Carlos Pacheco, con introducción, cronología y bibliografía acerca de Roa Bastos. (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. 424 pp.).

Esta novela es también el mejor libro de historia y como el "cráneo" en el que nacen los mitos del Paraguay. **76**

RODRIGUEZ ALCALA, Guido

Ideología autoritaria. Asunción: RP Ediciones, 1987. 141 pp.

Ensayo acerca del autoritarismo en Paraguay. Desmitifica a la figura de los "grandes hombres" como hacedores de la nacionalidad, entre otros, y devuelve al pueblo-individuo su capacidad protagónica a través de la crítica. **77**

RODRIGUEZ ALCALA, Hugo

Historia de la literatura paraguaya. México: Ed. De Andrea, 1970. 220 pp.

Análisis y exposición crítica de autores paraguayos y significado de sus obras literarias. **78**

RODRIGUEZ, José Carlos y ARDITI, Benjamín

La sociedad a pesar del Estado. Movimientos sociales y recuperación democrática en el Paraguay. Asunción: El Lector, 1987. 106 pp.

Se destaca la participación de movimientos sociales no "tradicionales", estudiantes, obreros, campesinos que pujan por un espacio entre las fuerzas políticas democráticas en gestación. **79**

VELAZQUEZ, Rafael Eladio

Breve historia de la cultura en el Paraguay. 7ª ed. actualizada. Asunción: El Gráfico, 1981. 313 pp. (1ª ed. 1966).

Libro con fines didácticos que ofrece un cuadro general de la cultura sobre todo en sus manifestaciones más formales. **80**

4. La Iglesia en el Paraguay

Anuario eclesiástico, en: **Revista Eclesiástica, XXVII**, 92 (Asunción 1968). 191 pp.

Datos muy útiles sobre la situación de la Iglesia paraguaya, con un resumen esquemático de su historia y aspectos socio-religiosos. Una nueva edición de 1972 es menos completa. **81**

BOGARIN, Juan Sinforiano

Mis apuntes. Memorias de Monseñor Juan Sinforiano Bogarín. Asunción: Editorial Histórica, 1986. 165 pp., ilustrado.

Medio siglo de historia eclesial paraguaya, que es también testimonio de vida política, social y cultural. **82**

Breve Reseña histórica de la Santísima Asunción del Paraguay... Asunción: Taller Gráf. de Jordán y Villamil, 1906. 69 + 22 pp.

La obra tiene como autores a los PP. Hermenegildo Roa y Fidel Maíz. Es por ahora la primera y la única historia eclesiástica del Paraguay. Aunque muy sintética y breve, da prueba de gran penetración histórica. Trae importantes documentos. Desgraciadamente no es fácil de conseguir. **83**

CARAVIAS, José L.

Liberación campesina; Ligas Agrarias del Paraguay. Madrid: Ed. Zero, 1975. 200 pp.

Exposición de lo que fue este movimiento campesino cristiano tal como fue vivido por uno de sus sacerdotes. El autor había escrito también **Vivir como hermanos** *que tuvo gran difusión en toda América Latina.* **84**

CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier de

Historia del Paraguay escrita en francés por el P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de Jesús, con las anotaciones y correcciones del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández. 6 tomos. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916.

La primera edición en francés, en 3 tomos, es la de París, 1756. Existen traducciones en varias lenguas.

Historia "edificante" de las famosas Reducciones de los jesuitas entre los Guaraní del Paraguay. Documentación excelente. **85**

CHARTRAIN, François

L'Eglise et les Partis dans la vie politique du Paraguay depuis l'Indépendance. Paris: Univ. de Paris I, Dpt. de Science Politique (1972). Tesis para doctorado; mimeogr.

Si bien desde una perspectiva política, es de hecho una historia de la Iglesia en el Paraguay, muy especialmente de este siglo. Enorme información. **86**

CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA - Equipo Nacional de Pastoral Social.

Tierra y Sociedad. Problemática de la tierra urbana, rural e indígena en el Paraguay. Asunción: Cuadernos de Pastoral Social - 4, 1984. 402 pp.

"Tierra y sociedad", constituye una reflexión acerca de cómo la nueva problemática de la tierra —que en realidad deriva de nuevas relaciones socioeconómicas— afecta a los sectores urbanos pobres, al campesinado y a los indígenas. **87**

DURAN, Margarita

Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824). Asunción: Universidad Católica, 1987. 457 pp. (Biblioteca de Estudios Paraguayos, vol. XIX).

Estudio que ofrece la mayor información, en gran parte inédita hasta ahora, sobre la obra franciscana en el Paraguay. Presenta, en sus varias partes, las diversas fundaciones, las reducciones, los más notables misioneros y obispos franciscanos en el Paraguay. **88**

EQUIPO EXPA

En busca de "la tierra sin mal". Movimientos campesinos en el Paraguay 1960-1980. Bogotá: Indo-American Press Service, 1982. 193 pp. Edición en portugués: **Em busca da "terra sem mal".** São Paulo: Edições Loyola. 1987. 200 pp.

Relata la experiencia eclesial entre los campesinos. En este sentido es un documento importante y en algunos aspectos único de la historia reciente de la Iglesia en el Paraguay y sus críticas relaciones con el gobierno. **89**

FURLONG, Guillermo

Misiones y sus Pueblos de guaraníes. Buenos Aires, 1962. 789 pp.

Acumulación enorme de datos sobre las Reducciones jesuíticas. Obra fundamental de consulta; ilustraciones y bibliografía abundantes. Descriptivo más que analítico. **90**

GAONA, Silvio

El clero en la guerra del 70. Asunción: El Arte, 1961. 2ª ed. 168 pp.

Dramática historia del clero bajo el poder del Mariscal y en los tiempos de la post-guerra. **91**

HEYN, Carlos Antonio

Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López: 1841-1862. Estudio jurídico-canónico. Asunción: Universidad Católica, 1982. 336 pp. (Biblioteca de Estudios Paraguayos, 3).

Tesis doctoral basada en documentación de primera mano, sobre todo lo existente en el Archivo Vaticano. La problemática de las relaciones entre Estado e Iglesia refleja significativamente aspectos importantes de la sociedad y cultura paraguaya en esa etapa de su historia. **92**

La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de historia. Asunción: Ed. Loyola, 1979. 217 pp.

Son aportes monográficos, con un enfoque general sobre metodología misional. Se ofrecen trabajos que abarcan relaciones sobre la evangelización franciscana, las reducciones jesuíticas y la presencia del clero secular; desde la Independencia (1811) hasta la Guerra Grande (1865), y desde la post-guerra hasta nuestros días. **93**

La religiosidad popular paraguaya. Aproximacion a los valores del pueblo. Asunción: Ed. Loyola, 1981. 234 pp.

Son trabajos monográficos que giran en torno a la llamada religiosidad popular, la que "es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo". En este sentido se busca rescatar las expresiones de un pueblo en sus ritos, en sus creencias y en su música. **94**

MAIZ, Fidel

Etapas de mi vida. Prólogo y estudio documental sobre su biografía y obras, a cargo del P. Carlos Heyn Schupp. 3ª ed. Asunción: El Lector, 1986. 289 pp. (1ª ed., 1919; reimpresión, 1970).

La autobiografía de un sacerdote paraguayo que vivió su Iglesia en el Paraguay en momentos de profundas crisis. A pesar de contradicciones en sus actitudes, triunfa su gran amor y lealtad a su vocación cristiana y eclesial. **95**

McNASPY, Clement J.

Pueblos de guaraníes en las selvas rioplatenses: una visita a las ruinas jesuíticas. Asunción: Ediciones Loyola, 1981. 68 pp., ilustrado.

Texto de divulgación para visitar provechosamente las reducciones jesuíticas con una buena información histórica. **96**

MELIA, Bartomeu

El fusilamiento del Obispo Palacios. Documentos Vaticanos. En: **Estudios Paraguayos,** XI, 1 (Asunción 1983): 25-50.

Es una utilización pionera del Archivo Vaticano en lo que respecta a esa época del Paraguay. **97**

MORNER, Magnus

Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1968. 263 pp.

El examen más serio y objetivo, basado sobre las fuentes históricas, de lo que fueron las Reducciones dentro del mundo colonial rioplatense. **98**

NECKER, Louis

Indiens Guarani et chamanes franciscains: Les premières réductions du Paraguay (1580-1800). Paris: Ed. Anthropos, 1979. x, 318 pp.

Una visión realmente nueva de las misiones coloniales en el Paraguay y examen del rol de los franciscanos en la formación paraguaya. **99**

NUÑEZ, Secundino

Cambios en la conciencia eclesial del Paraguay. En: **Estudios Paraguayos,** II, 1 (1974): 5-22.

Relevamiento de los hechos que motivaron un supuesto cambio en la conciencia de la Iglesia. **100**

Pro Mundi Vita: Paraguay; la Iglesia frente a los problemas de un país en evolución. Bruselas, 1971 (Boletín Nº 38). Versión en distintas lenguas.

Estudio de síntesis muy bien informado sobre la realidad paraguaya en relación con la nueva vida de la Iglesia. **101**

Reflexiones para una evangelización liberadora en nuestro país. Asunción: Ed. Don Bosco, 1975. 160 pp.

En la segunda parte hay estudios para una comprensión histórica de la evangelización en el Paraguay que vienen a ser las "Bases para un plan Pastoral

de la Iglesia en el Paraguay", documento de trabajo editado por la CEP, Asunción 1975, con buenos elementos de diagnóstico de la realidad nacional. **102**

Una Iglesia al servicio del hombre. Asunción: Secret. Gen. de la CEP, 1973. 544 pp.
Recopilación de documentos eclesiales de esos últimos años. **103**

VELAZQUEZ, R. E. y otros
Roque González de Santa Cruz; colonia y reducciones en el Paraguay de 1600. Asunción: El Gráfico, 1975. 160 pp.
Una serie de estudios sobre el Beato Roque González y su momento histórico con reflexiones para el presente. **104**

VELAZQUEZ, Rafael Eladio
Clero secular y evangelización en el Paraguay colonial. 2ª ed. Asunción: CEPUC, 1982. 49 pp. (1ª ed. 1979).
Oportuna contribución en un aspecto de la historiografía paraguaya poco menos que desconocido. **105**

INDICE ONOMASTICO Y DE PERSONAS CITADAS

AGUIRRE, Juan Francisco 24
ALFARO, Francisco de 35
ARDITI, Benjamín 79
AZARA, Félix de 25, 26

BALDUS, Herbert 9
BAREIRO SAGUIER, Rubén 10, 67
BENITEZ, Justo Pastor 58
BOGARIN, Juan Sinforiano 82
BORIS, Ivan 28

CABALLERO AQUINO, Ricardo 27
CADOGAN, León 10, 11, 12, 13
CANCOGNI, Manlio 28
CANESE, Ricardo 59
CARAVIAS, José Luis 84
CARDOZO, Efraim 1, 29, 30, 60, 61
CARVALHO NETO, Paulo de 62
CENTURION, Carlos R. 63
CORVALAN, Grazziella 67

CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier 85
CHARTRAIN, François 86
CHASE-SARDI, Miguel 14
CHAVES, Julio César 31
CHIAVENATO, Julio José 32, 64
DIAZ DE GUZMAN, Ruy 33
DOMINGUEZ, Manuel 68
DOMINGUEZ, Ramiro 67, 69
DURAN, Margarita 34, 88

ESCOBAR, Ticio 70
ESTIGARRIBIA, José Félix 51
FRANCIA, José Gaspar Rodríguez de 31, 57
FURLONG, Guillermo 90

GANDIA, Enrique de 35
GAONA, Francisco 36
GAONA, Silvio 91
GARVIN, Paul 67
GONZALEZ DELVALLE, Alcibiades 37
GONZALEZ, J. Natalicio 71
GONZALEZ DE SANTA CRUZ, Roque 104
GRANDA, Germán de 67
GRUNBERG, Friedl 15, 17
GRUNBERG, Georg 10, 15, 17
GUTIERREZ, Ramón 38

HERKEN, Juan Carlos 39

HERNANDEZ, Pablo 85
HEYN, Carlos Antonio 92, 95

JONES, David Lewis 2

KALLSEN, Margarita 3

LOPEZ AUSTIN, Alfredo 12
LOPEZ, Carlos Antonio 46, 92
LEWIS, Paul H. 40

MAIZ, Fidel 83, 95
MASSARE DE KOSTIANOVSKY, Olinda 72
MAURO, Luis A. 59
MAYNTZHUSEN, Frederick C. 9
McNASPY, Clement J. 96
MELIA, Bartomeu 4, 5, 6, 10, 13, 16, 17, 41, 67, 97
MIRAGLIA, Luigi 16
MORNER, Magnus 98
MULLER, Franz 18
MUNZEL, Christine 16
MUNZEL, Mark 16
MURIEL, Domingo 85

NECKER, Louis 99
NIMUENDAJU, Curt Unkel 19
NUÑEZ, Secundino 100

PACHECO, Carlos 76
PÁIVA ALCORTA, Félix 42
PALACIOS, *Obispo* 97
PALAU, Tomás 5
PASTORE, Carlos 43, 44, 45
PERASSO, José Antonio 20
PEREZ ACOSTA, Francisco 46
PLA, Josefina 47, 67, 73, 74
POMER, León 48

RECALDE, Juan Francisco 19
RIESTER, Juergen 19
RIVAROLA, Domingo M. 75
RIVAROLA PAOLI, Juan Bautista 49
ROA BASTOS, Augusto 21, 76
ROA, Hermenegildo 83
RODRIGUEZ ALCALA, Guido 77
RODRIGUEZ ALCALA, Hugo 78
RODRIGUEZ A., José Carlos 36, 79
RUBIO, Julián María 50

SAMANIEGO, Marcial 10
SCHMIDL, Ulrico 54
SEIFERHELD, Alfredo M. 51, 52, 53

STROESSNER, Alfredo 40
SUSNIK, Branislava 22, 23, 55

TOVAR, Antonio 67

VELAZQUEZ, Rafael Eladio 7, 56, 80, 104, 105
VERA, Jorge 20
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 19

WHITE, Richard Alan 57
WILLIAMS, John Hoyt 8

INDICE

Textos sociales de la primitiva Iglesia paraguaya 9

Un extranjero en su tierra: El avá-guaraní 23

Cuando los yacarés se comen las mariposas 29

El guaraní dominante y dominado 39

Ser indio en Paraguay 53

Paraguay, mañana 57

Una nación, dos culturas 69

Para una historia de la mujer paraguaya 79

Un evangelio concreto para el Paraguay 89

Para una introducción general al Paraguay 109

Indice onomástico y de personas citadas 129